

პეგელი

ლოგიკის
მეცნიერება

სახელმწიფო გამომცემლობა
„საბჭოთა საქართველო“
თბილისი
1962

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Encyclopädie
der
philosophischen Wissenschaften
im Grundrisse

Erster Teil

Die Wissenschaft der Logik

Aus dem Deutschen übersetzt
von
Schalwa Papuaschwili

Staatsverlag
„Sabtschotha Sokarhwelo“
Tbilissi
1962

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
ენციკლოპედია
illuminati.ge ნარკვევი

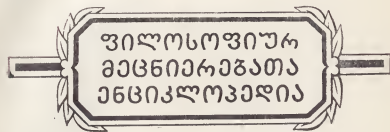
პირველი ნაწილი

ლოგიკის მეცნიერება

თარგმანი გერმანულიდან
შალვა პაპუაშვილისა

სახელმწიფო გამომცემლობა
„საბჭოთა საქართველო“
თბილისი
1962





ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა
ენციკლოპედია

ჩემი მსმენელებისათვის ჩემი ფილოსოფიის ღმრთიერების სახელ-
სმელად მიწოდების საჭიროება იმის უახლოეს საბაზს წარ-
მოადგენს, რომ ფილოსოფიის ამ მიზნობილეს მთელი მოცულობით
ყოფილი ადრე ეპყვეწებ, ეიღრე განზრახული მქონდა.

ნარკვევის ბუნება გამოირიცხავს არა მარტო იდეების ამოწმ-
ად გადმოცემას მათი შინაარსის მიხედვით, არამედ ზღუ-
დას განსაკუთრებით იდეების სისტემატური გამოყვანის განეით-
ებასაც, რომელიც იმას უნდა შეიცავდეს, რაც სხვა შემთხვევებ-
ში დასახულებად ესმოდათ და რაც შეცნიერული ფილოსო-
ფიისათვის აუცილებელია. ამ წიგნის სახელწოდება ნაწილობრივ
მთელი ფილოსოფიის მოცულობაზე უნდა მიუთითებდეს, ნაწილო-
ბრივ კი იმ განზრახვას, რომ ცალკეული საკითხები ზეპირი ლექ-
ციებისათვის დაეიტოვოთ.

მაგრამ მაშინ ნარკვევში უფრო მასალის განლაგებისა და გა-
მართულების უბრალო გარეგან მიზანშეწონილობას
ქცევს ყურადღებას, როდესაც უკვე არსებობს წინასწარდადგენი-
ლი და ცნობილი შინაარსი, რომელიც განზრახული სიმოკლით უნდა
იქნეს გადმოცემული. რადგან წინამდებარე გადმოცემა ამ შემ-
თხვევას კი არ ეკუთვნის, არამედ აყენებს ფილოსოფიის ახალ და-
სუშვებას იმ მეთოდით, რომელიც ჯერ კიდევ, როგორც ეიმედო-
ნებ, აღიარებული იქნება როგორც ერთადერთი კვშიარტი, ში-
ნაარსის იგიური მეთოდი, ამდენად შემცლო საზოგადოებისათვის
უფრო სასარგებლო მიმეჩნია, თუკი გარემოებანი ნების დამრთა-
დსენ, მოკლე ნარკვევისათვის წამემძღვარებინა დაწერილობითი
შრომა ფილოსოფიის სხვა ნაწილების შესახებ, იმგვარივე, როგო-
რიც საზოგადოებას მიეწოდებ მთლიანის პირველი ნაწილის, ლოგი-
კის შესახებ. თუმცა ამ გადმოცემაში უნდა შემეზღუდა მზარე,
რომლის თანახმადაც შინაარსი ახლო დგას წარმოადგენას

და ვმპირიულ ცოდნასთან, მიუხედავად ამისა, სხვა მხრივ მაინც მწამს, რომ გადასვლები, რომლებიც შეიძლება მხოლოდ ცნებაში მიერ მოხდენილ გაშუალებას წარმოადგენდნენ, იმდენად შესაძლებელი გაეხადე, რომ საკმაოდ განმსხვავებინა წინსვლის მეთოდურობა მართლედ გარეგანი წესრიგისაგან, რასაც სხვა მკვნიერებანი მიმართავენ, ასევე განმსხვავებინა ფილოსოფიურ საკითხებში ჩვეულებად ქცეული იმ მანერისაგან, რომელიც რაიმე სქემაში წინ წარუძღვარებულს და მისი მხოვებით მარალეურ მწკრივებად განლაგების მასალას ისევე გარეგნულად და უფრო თვითნებურად, ვიდრე პირველი წესი, და, მეტისმეტად უცნაური გაუგებრობის გამო, სურს ცნების აუცილებლობა შემთხვევითი და თვითნებური კავშირებით შემოადაროს.

ჩვენ დაეინახეთ აგრეთვე ისიც, თუ იგივე თვითნებობა როგორ აღუფელა ფილოსოფიის შინაარსსაც, როგორ მიჰყო ხელი აზრის სახიფათო კომბინაციებს და გარკვეული დროის მანძილზე როგორ უნერგავდა პატივისცემას ჭეშმარიტი აზრის მქონე და პატიისანი მისწრაფების ადამიანებს, თუმცა კი სხვა მხრივ იგი თვით სიგყმედ მისულ უგუნურებად ითვლებოდა. მაგრამ განსაკუთრებით და უფრო ხშირად კი მის შინაარსში შთამბავნებელი რაიმისა თუ უგუნურების ნაცლად შეიძლება დადგენასა კარგად ცნობილი ტრივიალობანი; ასევე მისი ფორმაც წინასწარ განზრახული, მეთოდური და იფფასიანი მახვილონიერების უბრალო მანერას წარმოადგენდა, ხოლო ეს მახვილონიერება უცნაური კავშირებისა და ნაძალდეც ახირებულობისა გამოვონებაში გამოიხატებოდა; საერთოდ სერიოზულობის ნიშანს ქვეშ შეიძლება შეგვეჩინათ საკუთარი თავისა და საზოგადოების მოტყუება. მეორე მხრივ, პირიქით, ჩვენ დაეინახეთ, რომ ზეგრობამ, აზრის სიღატაკში თავის თავს კეთილგონიერი სეპტეციზმი და თავდაპირილი გონების კრიტიციზმი უწოდებოდების სიკარიგლესთან ერთად თანაბარი ზომით იზრდებოდა მათი ბუნდოვნება და მკდილურობა. ვინის ეს ორივე მიმართულება დიდ ხანს მაიმუნებით ბაძავდა გერმანულ სერიოზულობას და უფრო ღრმა ფილოსოფიურ მოთხოვნილებას ქანცად; ამას შედეგად მოჰყო ფილოსოფიის მეცნიერების მიმართ ისეთი გულგრილობა, თვით სიძულვილიც კი, რომ ახლა ვგერეწოდებული ვითომდა თავდაპირილობაც ფიქრობს, რომ შექმნილი თავის თავს უფლება მისცეს მონაწილეობა მიიღოს მსჯელობაში და თავისი აზრი გამოთქმას ფილოსოფიის უღრმეს საკით-

ხებზე, უარყოს მათი გონიერული შემეცნება, რომლის ფორმად ოდესმაც დასაბუთებას თვლიდნენ.

აღნიშნული მოვლენებიდან პირველი შეიძლება ნაწილობრივ განხილული იქნეს როგორც ახალი ეპოქის ჰუმეური აღტყინება, რომელიც გამოვლინდა როგორც მეცნიერების, ისე პოლიტიკის სფეროში. თუ ეს ჰუმეური აღტყინება გაახალგაზრდავებული გონის განიადის გამაბრუებელი აღტყინებით ვგვებოდა და წინასწარი ღრმა მუშაობის გარეშე მაშინვე დღეებით სტებებოდა, ვრთხანს იმ იმედგებითა და ჰერსპეტტივებით თვრებოდა და იხიბლებოდა, რომელიც იგი გვირდებოდა, ამდენად ადვილად ვურიგდებით მის მეტისმეტ გადაჭარბებას, რადგან მას საფუძვლად ჰქნასალი მარკუზული უღვეს, ხოლო ის ზეგვლც ბურჟისი, რომლითაც მან ეს საფუძველი დაფარა, თავისთავად უნდა გაიფანტოს. მაგრამ მკორე მთვლენა საძაგელია, რადგან მოთვნილობისა და უძლეულების მაუწყებელი და ცილობის იგი დაფაროს ყველა საუკუნის დიდი ფილოსოფიური გონების ადამიანთა კრიტიკულად გამჩრავცი ქედმალობითა და თვითწარმოდგენით, რომელსაც უკუღმართად ესმის ისინი, მაგრამ უკუღმართად ესმის უფრო მეტად თავისი თავი.

მაგრამ მით უფრო სასიხარულოა დავინახოთ და გავიხსენოთ, რომ ამ ორივე მიმართულების საწინააღმდეგოდ კიდევ შენახულა ფილოსოფიური ინტერესი და სერიოზული სფერაული უმაღლესი შემეცნებისადმი, მიუყვარებლად და ყოველგვარი პატივმოყვარეობის გარეშე, თუ ეს ინტერესი ხანდახან უშუალო ცოდნისა და გარდობის უფრო ფორმას ჰქონდა ხელს, ეს მიმართულება მაინც გონიერული გაგების შინაგან ღრმა მიღრეკილებას აღსტერებს; მხოლოდ ეს გონიერული გაგება ანიჭებს ადამიანს თავის დიქსებას და უწინარეს ყოვლისა იმით, რომ თვითონ მისთვის ის თვალსაზრისი მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნის შედეგად მიიღება; და, მაშასადამე, იგი მაინც აღიარებს პირბად იმას, რასაც ვითომდა უგულვებლყოფდს. ჭეშმარიტების შემეცნებაში ინტერესს ვუძღვნი ამ ცდას, რათა მის დასაკმაყოფილებლად შესავალი ან დამხმარე საშუალება მიეწყო საზოგადოებას; დაე, ამ მიზანმა ჩვენს ნარკვევს ხელსაყვრილი მიღება მოუპოვოს.

პაიდელბერგი, მაისი 1817.

წიგნის ნაკვეთები

შემყენარებელი მითხველი ნახავს, რომ ამ ხალხს გამოცემაში ბევრი წარწილა გადაუმეგებელია და უფრო უსერი განსაზღვრებები ანაი გამოცემაგანიარბულია; ამასთან მე შევეცადე, გამოცემის ფორმალური მხარე შემერბილბინა და შემემიცრებინა, აგრეთვე უფრო ფართო ევზიტრეტული შენიშვნებით ასტრატული ცნებებზე ჩვეულებრივი გაგებისათვის და მათ შესახებ კონკრეტული წარმოდგენებისათვის დამეხალვებინა. მაგრამ ნარკვევისათვის დამახასიათებელი სკიზოი სიმოქალე, და, გარდა ამისა, ისედაც რთული საგანი, ამ მეორე გამოცემაზე იმავე დანერშულებას უტრეებს, რომელიც პირველ გამოცემას ჰქონდა: გასწიის სასახლო წინასწარი საკითხები წყნისა, რომლის სკიზოი განმარტებებზე მოცემული უნდა იქნეს უპირი ლექსებში. მართალია, სახელწოდება „ენციკლოპედია“ თავდაპირველად მეცნიერული მეთოდისა და მასალის გარეგანი შედგენილობის მხრივ ნაკლები სიმკაცრის ნებას უნდა იძლეოდა, მაგრამ საგნის ბუნება მიზნე მოითხოვს, რომ საფუძვლად ლოგაცყოი კავშირი იქნეს დატყობული.

შეიძლება გვეგონოს, რომ არსებობს მრავალი საბაზი და სტუმარი, რომლებიც მოითხოვენ ჩემი აზრი გამოთქმა თანამედროვე განათლების გონებრივ და პრაქტიკულ მოსწრებებსად. ჩემი ფილოსოფიის გარეგნული აღმარებულების შესახებ, რაც შეიძლება გავუთქო მხოლოდ ევზოტერული წესით, მაგალითად, წინასიტყვაობაში; ვინაიდან ეს მოსწრებებზე მეცნიერული არაა, თუმცა ფილოსოფიასთან გარკვეულ ურთიერთობაშია, სერთოდ ფილოსოფიაში კი არ იქნება, არამედ გარდან აწარმოებს საუბარს და გართვებ ჩება. [რასაცაიამოვნა და სახიფათო კი მეცნიერებისათვის ეგზოზ უცხო რაღაცეა შედგომა], რადგან ამგვარი განცხადება და განმარტება ხელს არ უწყობს იმ გავებას, რომელიც ერთადერთი შეიძლება იყოს კერძოპირტი შეეცნენის მიზანი. მაგრამ ზოგიერთი მოვლენის განხილვა მაინც სასარგებლო და აუცილებელია.

დებულებას, ისე რომ ისინი ცნებამდე არ მიჰყავს და მათ იდეით არ ამთავრებს.

მთავარი უარყოფითი შედეგი, რომელშიც საყოველთაო მეცნიერული განათლების განსჯა იმყოფება, ისაა, რომ სასრულო ცნების გაზნე გაშუალება ჰუმანიტეტისათან შეუძლებელია, სახელმძღვანელო, ელიტარ ჩვეულებრივად ისეთ შედეგს, რომელიც უპირისპირდება იმას, რასაც იგი უშუალოდ შეიცავს. სწორად იმ დარწმუნებამ, პირიქით, მოსპო კატეგორიების გამოყვლევის ინტერესი, ყურადღება და სიფრთხილე მათი გამოყენების დროს, იმის მაგიერ, რომ შემეცნების ფარგლებში სასრულო დამოკიდებულებანი განედღეად; მათი გამოყენება კიდევ უფრო აშკარად, უფრო შეუძნებლად და უკრიტიკოდ იწყეს, თითქმის ერთგვარ სასოწარკვეთილების მდგომარეობაში ყოფილიყვნენ. იმ გაუგებრობას, რომელიც ამბობს, რომ ჰუმანიტეტის მიღწევისათვის სასრულ კატეგორიათა უკმარისობა იუმექტური შემეცნების შეუძლებლობამდე მიყვავირობს, შედეგად მოსდევს მსჯელობის გამართლება გრძნობებითა და სუბიექტური მოსაზრებებით. დასაბუთების ადგილს იქერს დამოწმებული და მოთხრობები იმის შესახებ, თუ რა ფაქტები მოიპოვება ცნობიერებაში, რომელსაც მით უფრო წმინდა ცნობიერებად აღიარებენ, რაც უფრო უკრიტიკოა. აი ასეთ მშრალ კატეგორიაზე, როგორიცაა უმეცნიერება, მისი შემდგომი გამოყვლევის გარეშე, უნდა დადგინდეს გონის უმდგომარეობის მოთხოვნილებები და ამ მშრალმა კატეგორიამ უნდა გადაწყვიტოს ისინი. სწორად შეიძლება შეხედოთ, განსაკუთრებით როდესაც რელიგიურ საკითხებს განიხილავენ, რომ ფილოსოფიის მსჯელობის დროს განზე გადადებენ ხოლმე, თითქმის ამით ყოველგვარი ბოროტება უკვე განედღეენით და შეცდომისა და ცთუნებისაგან თავი დაეხლებით, ამის შემდეგ შეუდგებიან ჰუმანიტეტის გამოყვლევის საიდნაოდ აღებული წინამძღვრებით და მსჯელობით, ე. ი. იყენებენ აზრის ჩვეულებრივ განსაზღვრებებს ასრებისა და მოვლების, საფუძვლისა და შედეგის, მიზნებისა და მოქმედების შესახებ და ა. შ., მიმართავენ რა დასკვნის ჩვეულებრივ გამოყენას სასრულობის ამა თუ იმ ურთიერთობათა მიხედვით. „თუმცე ბოროტებას თავი დააღწიეს, ბოროტება მაინც კვლავ დარჩა“, და ბოროტება ცხრაჯერ უფრო უარესი, ვიდრე უწინ იყო, რადგან მას ენდობიან ყოველგვარი ეჭვისა და კრიტიკის გარეშე. თითქმის ის ბოროტება, რომელსაც იშორებენ, ფილოსოფია, სწავა რაიმე იყოს და არა ჰუმანიტეტის გამოყვლევა, მაგრამ ჰუმანიტეტის გამოყვლევა შეგნებით, აზრის იმ ურთიერთობათა ბუნებისა და

ღირებულების შესახებ, რომლებიც აყვამიერებენ და განსაზღვრავენ ყოველგვარ შინაარსს. ყველაზე უარეს ბედს განიცდის ფილოსოფია ამ შეხედულების წარმომადგენელთა ხელში მაშინ, როდესაც ფილოსოფიის ხელსაყრდენი და ნაწილობრივ ითვისებენ მის შინაარსს, ნაწილობრივ კი განსჯიან მას. მაშინ ფიზიკური ან სულიერი, განსაკუთრებით კი რელიგიური ცხოვრების თვით ფაქტ ი მახინჯდება მისი შეთვისებას უნარის არმქონე რეფლექსიის მიერ. ამგვარ გაგებას თავისთავად ის აზრი აქვს, რომ ფაქტი ცოდნამდე უნდა იქნეს აყვანილი, და სინამდვილე მდგომარეობს სწორედ საგნიდან შემეცნებაზე გადასვლაში, რომელიც გააზრების საშუალებით მიიღება. ეს სინამდვილე თვითონ მეცნიერებაში აღარ არსებობს, რადგან მასში ფილოსოფიის ფაქტს წარმოადგენს უკვე მოზადებული ცოდნა, და მისი გაგება მხოლოდ გააზრება იქნებოდა შემდგომი აზროვნების აზრით. მხოლოდ განიხილა თუ მოითხოვდა ამ გააზრებას ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. მაგრამ უკრიტიკო განსჯა არასამართლებს ადასტურებს აგრეთვე გარკვევით გამოთქმული იდეის უზუსტო ათვისებაშიც კი; მას იმდენად ნაკლებ ეპარება ეჭვი თვით მასში შემავალ მტკიცე წინამძღვრებში, რომ უნარიც კი აღარ აქვს ფილოსოფიური იდეის შინაგული ფაქტი განიხილოს მეცნიერების შემდეგ მაინც. ეს განსჯა უნდა იქნას სახიზრად აერთიანებს ორმაგ მხარეს: იგი იდეაში შეიცავს სრულ გადახვევას და თვით აშკარა წინააღმდეგობასაც კი საკუთარი კატეგორიების ხშირების მიმართ, და ამავე დროს ეჭვიც კი არ ეპარება იმას, რომ არსებობს და იყენებენ აზროვნების სხვა წესსაც, ვიდრე მისი აზროვნების წესია, და ამიტომ სხვაგვარად უნდა იაზროვნოს, ვიდრე აქამდე აზროვნებდა. ამრიგად, ხდება ის, რომ საბეჭულოდ ფილოსოფიის იდეა მიიღება მის განყენებულ განსაზღვრებაში, იმ აზრით, რომ ყოველი განსაზღვრება თავისთავად ნათელი და დამთავრებული უნდა იყოს, და თავისი რეგულატორი და სასინჯო ქვა მხოლოდ წინასწარაგულისხმებ წარმოდგენებში აქვს, ანდა ყოველ შემთხვევაში არ იცინა, რომ განსაზღვრების აზრი, ისე როგორც აუტოლებელი დასაბუთება მხოლოდ მის განყენებებაშია და იმასში, რომ იგი ამ განყენებამდინ გამოიმდინარეობს (როგორც შედეგი) რადგანაც იდეა, თუ უსტად განსაზღვრებავთ, საერთოდ კონკრეტულია, გონითი ერთიანობა, ხოლო განსჯა კი იმაში მდგომარეობს, რომ ცნების განსაზღვრებანი მხოლოდ მათს განყენებულ ბუნებასა და, მაშასადამე, მათს ცალმხრივობასა და სასრულობაში გაიგოს, ამიტომ ამ ერთიანობას გან-

იძლება, იმიტომაც არ ანეიტარებენ, რომ ეს შედეგები მით არ გეუთვნის! (რომ ისინი ამ შედეგებზე არა ფიქრობენ)*. ფილოსოფიამ უნდა უკუაღდოს ის მოწყალება, რომელიც სურთ მის მხარეთან; ვინაიდან მას ისინი ისევე არ სჭირდება თავისი მორალური გამართებისათვის, როგორც არ სჭირდება ის, რომ მას აუხსნან თავისი პრინციპების ნამდვილი შედეგები, რადგან მას კარგად ესმის ისინი და არც დაუფიქრებს იმ შედეგების გამოყენას, რომლებიც ნამდვილად გამომდინარეობს მისი პრინციპებიდან. მე მინდა მოკლედ გავშეუთ ის ვითომდა შედეგი, რომლის თანახმადაც სპეკულატური

შესახებ, არ შეიძლება ეხებოდეს და არც უნდა ეხებოდეს, ასე ვთქვათ, იმ დიდ ენაობაში, რომელიც მას, ამისთანა არტებს ვითხოვლობთ ასობით წიგნებში, და, სხვათა შორის, მეტადრე თეოლოგიის ვითხოვლობთ. ბ. თ. თ. უკის გადმოცემა აქ ნაწილობრივ იმიტომ მოვიყვანე, რომ იგი შემთხვევით ხელთ მაქვს, ნაწილობრივ კი ის ღრმა გრძნობა, რომელიც განსწავლავს მის თხზულებებს, როგორც ჩანს, განსის თეოლოგიის სრულიად სხვა მხარეს აფიქრებს, უფრო ახლოს დგას ღრმა აზრობას. რადგან მისი ძირითადი განსაზღვრება, გერმანია, უპირობო პირველადი და მისი მსგავსი ანტრეპიციები კი არ არის, არამედ თვითონ ის შინაარსი, რომელიც სპეკულატურ იდეას წარმოადგენს და რომელსაც ის იდეა აზროვნებით გამოხატავს — შინაარსი, რომელიც იმ ღრმა აზრს იღებოდა მანდ უნდა შევინძნა.

მაგრამ ბ. თ. თ. უკის აქ იგივე ემართება, რაც თავის ყველა სხვა თხზულებაში დაემატა: ისიც გამოვიდნა ჩვეულებრივად მიღებულ და გაერყმებულ მსკლობებს პანთეონის შესახებ, რომლებიც ენციკლოპედიის ერთ-ერთი უაქსანსელი შენიშვნაში დწერალებით ელახარკობს. აქ მხოლოდ იმ თავისებურ უხერხულობას და დამახინჯებას შევინძნა, რომელიც ბ. თ. თ. უკის ემართება. დანება რა თავისი მოქმედებით ფილოსოფიური დილექტის ერთ მხარეზე პირველადი ფილოსოფიის თეოლოგიის, რომლის თანახმადაც პარაქსიზმის ანეიტარება უსასრულოდმართი, არამედ არსებობენ მარადილობები იმ ღმერთების, სახელობის, ყველა იმ არსებთან უმარაგი რიცხვი, რომელიც ეგერეფილები პირველადი ფილოსოფიისაგან განსხვავებული არიან და საკუთარი არსი და მოქმედება აქვთ იმ ეგერეფილები პირველადი ფილოსოფიის გერეფილი. სინამდვილეში დილექტის ამ მხარეზე მოცემული არა მხოლოდ რიცხვი ღმერთებისა, არამედ ყველა და ყველა ფერად ღმერთთა (ყველა სასრული აქ საკუთარი არსის მქონედ ითვლება); მასთანადე, დილექტის ამ მხარეზე ბ. თ. თ. უკის აქვს ყოველი ღმერთობა, ამჟამად გამოთქმული თავისი პანთეონი და, არა პირველ მხარეზე, რომლის ღმერთთა ის ამჟამად და გარკვევით ერთ პირველადი ფილოსოფიის სდის, სადაც, ამჟამად, მხოლოდ მონათეონი არსებობს.

* გ. ლასონის გამოცემაში.

ფილოსოფია სიკეთისა და ბოროტების განსხვავებას უბრალო ფილოსოფიად აქცევს, უფრო კი იმისათვის, რომ მაგალითით ვაჩვენო ფილოსოფიის ამგვარი გაგების სიცარიელე და არა იმისათვის, რომ ფილოსოფია გავამართლო. ამ მიზნით ჩვენ გვინდა ავითხოვოთ მხოლოდ სპინოზიზმი, ის ფილოსოფია, რომელშიც ღმერთი განისაზღვრება როგორც მხოლოდ სუბსტანცია და არა როგორც სუბიექტი და გონი. ეს განსხვავება ეხება ერთიანობის განსაზღვრებას. მხოლოდ მას აქვს ამ მნიშვნელობა. მაგრამ ამ განსაზღვრებაზე, თუმცა ის ფაქტს წარმოადგენს, მაინც არაფერი იცინა იმით, ვინც ამ ფილოსოფიის იგივეობის ფილოსოფიას უწოდებენ და იმ გამოთქმასაც კი ხმარობენ, რომ ფილოსოფიის თანახმად ყველაფერი ერთი და იგივეა, სიკეთეც და ბოროტებაც ერთი და იგივეა. ყველა ისევე ერთიანობის ყველაზე ცუდი სახეებია, რომლებზედაც სპეკულატურ ფილოსოფიაში ლაბარაკი არ შეიძლება იყოს და რომლებიც მხოლოდ ჭერ კიდევ ბარბაროსულ მდგომარეობაში მყოფ აზროვნებას შეუძლია იხმაროს იდეების ფილოსოფიად. რაც შეეხება ახლა მოითხოვს, რომ სპინოზის ფილოსოფიაში არა აღიარებულ სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება, აღებული თავისთავად განსაზღვრებულ და აზრობით, ჩვენ უნდა ვითხოვოთ, რას ნიშნავს ეს „განსაუთრებელი“? თუ იგი ღმერთის ბუნებას ნიშნავს, ხომ ვერაფერი მოითხოვს იმას, რომ ღმერთის ბუნებაში ბოროტება იქნეს გადატანილი; სპინოზის ფილოსოფიაში სუბსტანციალური ერთიანობა თვითონ სიკეთეც; ბოროტება მხოლოდ გაორტება; მასთანადე, იმ სუბსტანციალური ერთიანობაში ყველაზე ნაყვლებად ბრსკობს სიკეთისა და ბოროტების ერთნაირობა, პირიქით, ბოროტებაც იქიდან გამომდინარეობს. ამიტომ ღმერთი როგორც ასეთი, ასევე ნაყვლებად არსებობს სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება; რადგანაც ეს განსხვავება მხოლოდ გაორტებულში არსებობს, ისევე ჩაბნეში, რომელშიც თვითონ ბოროტება არსებობს. შემდეგ, სპინოზიზმში ჩვენ გვხვდება აგრეთვე განსხვავება; ამ სისტემაში ადამიანი ღმერთობა განსხვავებულია. ამ მხრივ სისტემა ათორიულად შეიძლება არ გვაყაყაფილებდეს; ვინაიდან ადამიანი და საერთოდ სასრული, თუმცა მოდუსებად არიან ჩამოქვეითებული, მხოლოდ სუბსტანციის გერეფილი გვხვდება ამ განხილვაში. აქ კი, ადამიანში, სადაც განსხვავება არსებობს, იგი არსებითად არსებობს აგრეთვე როგორც სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება, და მხოლოდ აქ არსებობს ნამდვილი, რადგან მხოლოდ

ტება ყველა ადამიანისათვის, ყოველგვარი განათლების ადამიანებისათვის, გასაგებია; კემპარიტების მეცნიერული შემეცნება კი მისი ცნობიერების ისეთი განსაკუთრებული ფორმაა, რომელზე მუშაობასაც ყველა კი არ კისრულობს, არამედ მხოლოდ მცირენი ჰყიდევენ ხელს. შინაარსი მათი ერთი და იგივეა; მაგრამ როგორც პომპროსი ამბობს ზოგიერთი საგანზე, რომ მათ ორი სახელი აქვთ, ერთი — ღმერთების ენაზე, მეორე კი — მოკლედ ადამიანთა ენაზე, ასევე ამ შინაარსისათვისაც არსებობს ორი ენა:—გრძნობის, წარმოდგენის ენა, გამსჭოთხ, სასრულ გატეგორიება და ცალმხრივ აბსტრაქციებზე დაბუდებული აზროვნების ენა და მეორე — კონკრეტული ცნებების ენა (თუ სურთ რელიგიის თეოსაზრისიდან ფილოსოფიაზეც ილაპარაკონ და იმსჯელონ, ამისათვის უფრო მეტი რამ არის საჭირო, ვიდრე ყოველდღიური წარმავალი ცნობიერების ენაზე ლაპარაკი ჩვეულებრივ, მეცნიერული შემეცნების საფუძველი შინაგანი შინაარსია, მისი შინაგანი იდეა და გონში მოქმედი ცხოველყოფილობა, ისევე როგორც რელიგია არა ნაღვლემ წარმოადგენს განვითარებულ გრძნობას, შეგნებისათვის გაღვიძებულ გონს, განვითარებულ შინაარსს. უახლეს დროში რელიგიამ თავისი შინაარსის უფრო და უფრო მეტ მოცულობას მოეყარა თავი და ღვთისმოსაობის ანუ გრძნობის ინტენსიურობაში განაპირობა, მასთან ისეთ გრძნობაში, რომელიც ძალიან დარბა და ღატა შინაარსს ამეღაწებდა სანამ რელიგიის თავისი განსაზღვრული Credo, თავისი მოძღვრება, დოგმატიკა აქვს, მანამდე მას ისეთი რამ აქვს, რაც ფილოსოფიას შეუძლია თავისი შესწავლის სიგანე გაიზარდოს და რამაც ფილოსოფიის როგორც ასეთს შეუძლია რელიგიის შეურობა. მაგრამ ეს თავის მხრივ არ უნდა იქნეს გაგებული იმ ქული, გამოთქმაში განსჯის თეოსაზრისის. რელიგია ენაზედ როგორც რელიგიურობა შეუძლება, და ამის გამო ამ უკანასკნელს ასე წარმოუდგენია, რომ ფილოსოფია და რელიგია ერთმანეთს გამოიცხადონ ანდა ისე გაითიშეთ არიან ისინი ერთმანეთისაგან, რომ შედეგად ისინი მხოლოდ გაერკნულად უკავშირდებიან ერთმანეთს. პირიქით, სემონთეჟმიდან ჩანს ისიც, რომ რელიგიას დახაც შეუძლია უფილოსოფიოდ ყოფნა, მაგრამ ფილოსოფიის ურელიგიოდ ყოფნა არ შეუძლია და ამ უკანასკნელს, პირიქით, თავის თავში შეიცავს კემპარიტ რელიგიას, გონის რელიგიას უნდა ჰქონდეს ასეთი Credo, რაღაც შინაარსი; რადგან გონი არსებობდა ცნობიერება, და, მუშასადავს, საგნობრივად ქცეული შინაარსის ცნობიერება; როგორც გრძნობა, ის თვით არსებობიერი შინაარსია (იკობ ბო-

ბოლოდ) რომ ეიზმართ, იგი თვისობრივად მხოლოდ ცნობიერების მხოლოდ უდაბლეს საფეხურს, თვით ცნობიერების სულის საერთო ფორმასაც კი. მხოლოდ აზროვნებას, რომელიც უნდა იმსუღს, რომლითაც ცხოველიც არის დაიქცეოდა ფილოსოფია მხოლოდ ცნობიერება იმ შინაარსისა, რომელიც კემპარიტებისა, ასევე იმ თავის არსებობის სახით და ფორმით, რომელიც ადამიანს ცხოველისაგან განსხვავებს, მხოლოდ უნდა აქეთის მისი დათრგუნვა და მისი წინააღმდეგობის შესწავლა; მაგრამ ამასთან უნდა გაეხსენებინა, რომ მას საკმაოდ გაციან გულთან, რომ გონი გულის ხელისუფლად არის დანიშნული და ეს ხელისუფლება მხოლოდ იმდენად შეიძლება განხორციელდეს რამდენადღაც ის თვითონ აღორძინებული იქნება. გონის ეს აღორძინება ბუნებრივი უტელეარობიდან, ისე, როგორც ბუნებრივი სწავლობიდან, ხდება ობიექტური კემპარიტების, შინაარსის სწავლებითა და გონის მოწმობაზე დამყარებული ჩვენებით. გონის ეს აღორძინება სხვათა შორის უშუალოდ გულის აღორძინება, მისი განთავისუფლება აქვს იმ ცალმხრივი განსჯის ამო მდიდურებისაგან, რომელიც ამპარტანობს, მაგალითად, იმის ცოდნით, რომ ეს სრული განსხვავება უსარსულოსაგან, რომ ფილოსოფია ან მრავალღმერთიანობა ანდა უფრო გამჭირავს გონების ადამიანთა შეიქმნელებამ პანთეონში უნდა იყოს, და ა. შ.—გულის აღორძინება იმ უზადრეუ შეზღუდვებთან, რომლითაც ღვთისმოსავ მოკრძალებას თავი მაღლა უჭირავს როგორც ფილოსოფიის, ისე თეოლოგიური შემეცნების წინაშე. თუ რელიგიურობა ჯიუტად გაიყინება თავის ეიფორი და ამიტომ უსუფუფულო ინტენსიურობაში, მშინ, ცხადია, რომ იგი ხედავს მხოლოდ იმ თავისი შეზღუდული და შეზღუდვით ფორმის დაპირისპირებას რელიგიური მოძღვრების, როგორც ასეთის, და ფილოსოფიური მოძღვრების გონითი ექსპანსიის მიმართ. მაგრამ მოაზროვნე გონი არათუ სჭერდება წინ-

1 იმისათვის, რომ ერთხელ კიდევ დავეხსენებო ბატონ თოლუეს, რომელიც შეიძლება მივიჩნიოთ პიკეტურ მიმართულების აღფრთოვანებულ წარმოდგენილად, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამჟამად ჩანს გარკვეული მოძღვრების უქონლობა მის თხზულებაში „Über die Lehre von der Sünde“ („ცოდნაზე მოძღვრების შესახებ“), ვაჟი. მეორე (რომელიც ეს არის სწორად ხელში ჩაიკარდა). მე გამაყვირე სამების მოძღვრების განმარტება მის თხზულებაში:

და ბუნებრივი და გეოლუბრევილი რელიგიეტრში მიღებულ დამკვეთდობას, არამედ ამგვარი რელიგიეტრის მიერ თანაარაზი-
მყოფ მისი საკუთარი რეფერსიისა და რეზინარეზისაგანაგამდე
გარი შედგა. ზერელე განსჯის წყალობითა, რომ მან თოქმის ყვე-
ლა მოძებრებლისგან ამ უპირატეს განათავსულებას მიაწოა და
იყენებს რა თავგამოდელი ფილოსოფიის, წინააღმდეგ აზროვნების,
რომლითაც თვითონ იგი დაუადგულებს, რელიგიეტრის ეს თაღ-
საზრისი აბსტრაქტული გონიერის მდგომარეობის უშინაარსო მა-
ხროლ წვერზე ძალით ჩერდება. — არ შემიძლია თავი შევიკავო და
არ მივიყვანო ამ ანონარეზის სახით ბაერს ფრა 13 (1) ფიკი ბა-

„Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients“ („გვიანდელი აღმოსავლეთის სპეკულატიური მონღერება სამებაზე“), რომლის გულისხმობაზე შეგვხვდებით ისტორიულ ცნებებისათვის მე გულწრფელ მადლობას ვუცხადებ ავტორს; რომ ამ მონღერებას ქ რ ე ს ტ ი ც ი უ მ მონღერება უწოდებს; ყოველ შემთხვევაში იგი ბევრად უფრო ძველია, ვიდრე ამ მონღერება, რომელსაც სწავლასტორიკოს უწოდებენ. ავტორი მას განიხილავს მხოლოდ ერთგვანი მხრით, იმ მხრით, რომ საგარეულო ისტორიულად იგი წარმოშობილი იყავა მშობლის ადგილზემან. სპეკულაციური განმარტებიდან და პოეტრიკად და არისტოტელეს ფილოსოფიის სპეკულაციური (გვ. 41). მაგრამ თავის თხზულებაში ცოცხის შესახებ, შეიძლება ითქვას, ის ამ დოგმას თამაშად ეცეკვა და აცხადებს, რომ ის მხოლოდ რ ი ნ ნ ე დ ა დ გამოდგება, რომელიც სარწმუნოების მონღერება (რომლები?) განლაგდება (გვ. 220); მის მიხედვით, ამ დოგმაზე გათუხუხებელი უნდა იქნეს ავტორის ამ განთქმება, რომ იგი ფუტა-მორგანისეული (მხარეებით) მორგის ნაირზე შედგენილი (ქვემოთ ჩოყებუ). მაგრამ სამების მონღერება (ასე სოფლისძოვ ბატონი თო ლ ე უ სამებაზე, იქვე, გვ. 221) აბასტანის არაბი სამხრეველი, რომელზეც შეიძლება სა რ ა მ უ მ ე ნ დ ა დ დ ე ჯ დ ე დ ს ლ ე ზ . ხო მ ავტორს ეს მონღერება, როგორც ყველაზე წმინდი, იმართება, ამ დღი ხნად მაინც, თვით სარწმუნოების მთავარი მწიგნობარი იყოფა Credo, და ხო მ ავ იყო ეს Credo სუბიექტური რწმენის საბარკველი? როგორ შეიძლება ამ დოგმას გარეშე შეიკრიბოს მონღერება, რომლის გარჩინის სიმძალზე აყვანას ზატი, თო ლ ე უ ამ თხზულებამა ასეთი დღი ინგერიტი ცდილობს, ქირვებს უფრო მეტ ზრია, ვიდრე მორალური ანუ, თუ გნებავთ, ვიდრე წარმატებული, როგორც შეიძლება ქმნილეს მას ქრისტიანული არამ აცხადებს, უფრო სპეკულაციური დოგმების შესახებ ამ თხზულებებში ჩვენ ვცხადებთ ვერ ვნახებთ; ზატი, თო ლ ე უ თავისი მეთვალყურე უკმა ამ მთავრს, მაგალითად, ქრისტის წარმებაზე და სუციათაზე, მაგრამ არ მთავრებს მის მეტადიური აღდგომამდე და მაის წარწერე მალეუბამდე, არ მთავრებს აგრეთვე სული წმინდის მოყვანამდე. მთავარი განსაზღვრება შეიკრიბოს მონღერებაში თო დ ა მ ა მ ა დ ა ს ქ ა ვ ა და მ ატ თოლვის თხზულებამა (გვ. 119 და შემდეგ) არის დაამატებებელი ათთხუთდება და მასთან დადგომრებული წარწერება, რომელიც იყოფება ყველა, ვინც ი უღმერთს ბ ა რ ე მ ც ხოვრობს, მტრები ი ურადგებენ წარუთ ნაწარმებს, ისე როგორც სიმწინდის; ასე რომ ცდილი, დანახველი შეგნება და წარწერება არ შეიძლება ურთიანდელად

კეთის ჯეჟის სასწავლო სიტყვები ღვთისმოსაობის ამგვარი ფორ-
მის შესახებ „Fermentis Cognitionis“ მე-5 ნაკვეთის წინასიტყვი-
წინას. გვ. IX-ის შემდეგ.

შანადღ, ის ამბობს, სანამ მეცნიერების მხრივ რელ-
გიის მის მოქმედებას არ დაუბრუნდება ისევ თავისუფალ ძიებას-
თან, სწავლაში, კერძოდ, დაიწყო მუშაობა და არაუფროსისაინო, მთელი
ქვეყნის მანადღ, თქვენ, ღვთისმოსავი, მთელი თქვენი ლაბორატორია
თქვენი ვნებებითა და კარგადებით, მთელი თქვენი მანადღებს,
და მოქმედებით, უბედურებას ვერაფერს უშვებო, მაშინდეს
უკანაოდ მიღებული რელიგია ვერც სიყვარულით ისარგებლებს,
რადგან წმადღებო გულით მხოლოდ იმის შეყვარება შეიძლება,
რასაც გულწრფელად პატივს სცემენ და რასაც უაპველად პატი-
ვისცემის ღირსად ცნობენ, მხოლოდ ასეთ amor generosus-ს შეუ-
ძლია რელიგიასაც სამსახური გაუწიოს. სხვა სიტყვებით რომ
ვთქვათ: თუ გსურთ, რელიგიის პრაქტიკა კვლავ გაიფორჩქნოს
მანძინ იზრუნეთ იმისათვის, რომ მის გონიერ თეორიას კვლავ
ვაღწიოთ და ნუ გაუწრფელდით თქვენს მოწინააღმდეგეებს (ათე-
ისტებს) თქვენც ბრძოლის ასპარეზს იმ უგუნ-
არი და ღვთისმგობილი მტყეცებით: რომ ფიქრ-
ის შეიძლება რელიგიის ამგვარ თეორიას, როგორც შეუძლებელ
არაქმებს, რომ რელიგია უბრალო გულის საქმეა: რომ შეიძლება

[illegible]

შეიძლება კი არა და ვალდებულებაც კი ვართ სრული უფლებით უარი ვთქვათ მასში გონების სამსახურზე¹.

შინაარსის სიღატაკზე შეგვიძლია კიდევ შევნიშნოთ, რომ მასზე ლაბარაკი შეიძლება როგორც მხოლოდ რელიგიის გარეგანი მდგომარეობის გამოვლენაზე გარკვეულ ხანაში, საბრალო ასეთი ხანა, როდესაც საჭირო გამხდარა მხოლოდ ღმერთის უბრალო რწმენის გამოწვევა, რასაც ასე ცდილობდა კეთილშობილი იაკობი, და როდესაც, გარდა ამისა, საჭიროა კიდევ მხოლოდ ქრისტიანობის კონცენტრირებული გრძნობის გავლენა; მაგრამ ამავდროს არ შეიძლება არ შევნიშნოთ, რომ მასში ფართულად თავს იჩენენ თვით უმაღლესი პრინციპები (იხ. „ნოტიკის“ შესავალი, § 64, შენიშვნა) მაგრამ (მეცნიერების წინაშე გამწვანებული მდიდარი შინაარსი, რომელსაც შემეცნებითი მოღვაწეობის ასეთი და ათასეული წლები ქმნიდნენ, და ეს შინაარსი მეცნიერების წინაშე გადაშლილი არა როგორც ისტორიული რამ, რომელსაც მხოლოდ სხვა დიდი ფილოსოფიები მხოლოდ წარსულს წარმოადგენდა, რომელიც მხოლოდ მეცნიერებისათვის სამუშაოს მიმცემი ცოდნა იყო, და ისტორიული მოთხრობების გასაყრტიკებლად ჩვენს მახვილგონიერებას მასალას აწვდიდა, არამედ შემეცნებითი სათვის, რომელიც გონს ასაზრდოვებდა და ქვეშაირების ინტერესს აკმაყოფილებდა, რელიგიებში, ფილოსოფიურ მოძღვრებებში და ბელოვნების ნაწარმოებებში დღის სინათლე გამოტანილი მქნა ყველაზე უფრო ამაღლებულ, უღრმეს და უზინავანესი რამ, წმინდა თუ უწმინდური, ნათელი თუ ბუნდოვანი, ზნითად მეტად საშინელი სახით. გენსაკუთრებულ დამსახურებად უნდა ჩათვალოს ბატონ ფრანკი, რომ არა მარტო განაგრძობს ის ამ ფორმების გასხვანებას, არამედ ღრმა სპეკულატიური გავებით მათ შინაარსს სათანადო მეცნიერულ პატივს მიჰყვანს, ფილოსოფიურ იდეას მათგან სწნის და ამოვრებს. იაკობ ბოშეს ღრმა აზროვნება ამისათვის განსაკუთრებით შესაფერ საბაზას და ფორმებს იძლევა. სამართლი-

¹ ბატონ ფრანკის რამდენჯერმე მოკლე ადგილებზე ანსეიმის ტრაქტატის „Cur Deus homo“ და აქვს (გვ. 127) „ამ დიდი მოაზროვნის ღრმა თანდალობას“, მაგრამ რატომ არ იკონებს და არ მოკლავს იმევე ტრაქტატის („ნოტიკის“ § 77, გვ. 178 ტიტრებზე) ადგილი: „Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere“. — რა თქმა უნდა, თუ credo რამდენიმე მცირე ღმერთი შემთხრება, მაშინ შეგვიძინებსათვის ცოტა მალა რჩება და შემეცნებლად მხოლოდ მცირე შედეგი შეიძლება იქნეს მიღებული.

სა ლაბარაკის ამ ძლიერი გონების ადამიანს სახელი: philosophus antenicus; მან რელიგიის თვითონ შინაარსი ნაწილობრივ ზოგად დაკარგა და დატოვა, მასში გონების უმაღლესი პრინციპები უნდა იქნას (ცდილობდა ჩაწვდომად მასში გონსა და ბუნებას) მისი გარკვეულ სფეროებსა და ფორმაციებში, იღებდა რა საფუძველს იმ აზრს, რომ ადამიანის გონი და ყველა ნივთი ღმერთის, რა თქმა უნდა, სამპირიკი და არა სხვა ღმერთის, მსგავსად, ხტად არისო შექმნილი; ცხოვრების მიზანი მხოლოდ ისაა, რომ უმაღლესის დამკარგავი სული ცვლავ თავის პირველწყაროს დაუკარგოს. ნაწილობრივ კი, პირიქით, ბუნებრივი ნივთების ფორმები (გოგირდი, ვაზარია და ა. შ. სიმწკარავი, სიმწარე და ა. შ.) ასელებით გამოიყენა გონისა და აზრის ფორმების გამოსახატვად. ბატონ ფრანკი ბატონის გნობის, რომელიც ბოშეს ამგვარი ფორმული რწმენის უკვეშინდობა, ფილოსოფიური ინტერესის აღძვრის თვითნებურ ხერხს წარმოადგენს: ეს გნობის მძლავრად ილამქრებს როგორც განმანათლებლობის უშინაარსი, შიშველი ზერელობით გულდამწვანების წინააღმდეგ, ისე ლევისმოსიების წინააღმდეგ, რომელსაც სურს მხოლოდ ასეთ ინტენსიურ მდგომარეობაში დარჩეს. ამიტომ ბატონი ფრანკი ყველა თვის თხზულებებში ამტკიცებს, რომ იგი შორსაა იმ აზრისაგან, რომ ეს გნობის შემეცნების ერთადერთი, სხვა წყის გამოპრცხველ წესად აღიაროს. მის თვისი უხერხულობანი აქვს, მისი დეტალური არ მიდის თვით კატეგორიების განხილვამდე და შინაარსის მეტიოდურ განვითარებამდე; მას ახასიათებს ცნების შეუსაბამობა ამგვარი უცნაური ან გონებამახვილი ფორმებისა და ფორმულირებების მიმართ: საერთოდ მას ის ნათერ ახასიათებს, რომ მისთვის აბსოლუტური შინაარსი წამდღვარს წარმოადგენს და იქიდან აწარმოებს ახსნას, რეზონერობასა და უკუვლდებს¹.

¹ ჩემთვის ფრანკი სასურველია და სასიამოვნო დღეინახო ბატონ ფრანკის როგორც ზოგიერთ უახლეს თხზულებათა შინაარსიდან, ისე ჩვენს მრავალ დებულებებზე მისი გარკვეული მოთხოვნებიდან ის, რომ ბატონ ფრანკი ამ დებულებებს ეთანხმება. ხოლო იმ დებულებათა უმეტესობის შესახებ, ანდა ადგილი შესაძლებელია, ყველა იმ დებულებათა შესახებ კი, რომელთა ის ედებება, ჩემთვის ძნელი არ იქნებოდა დამოუკიდებელი იგი, სახელობრი, შეჩვენებისა მისთვის, რომ სინამდვილეში ისინი მის შესაძლებლებს არ ეწინააღმდეგება. მე მიზნად შევიჩიო მხოლოდ ერთ საყვედურს, რომელიც გვხვდება „Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit“-ში, 1824, გვ. 5, შდრ. გვ. 56 და შემდ. იქ ლაბარაკი რომელიც ფილოსოფიებზე, რომელიც

შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ ვაქვს შემართების საკმარისი, თვით საკმარისზე მეტად, წმინდა თუ ბუნდოვანი სახეები — რელიგიური და თეოლოგიური, ძველი და ახალი დროის განსტყურ და ნისტყურ ფილოსოფიებში, შეიძლება ნაბრუნო განიცადოს ადამიანმა იმითა, რომ ამ სახეებში იდგა ღმერთი და მთი კვათაფილება მიიღოს, როდესაც დარწმუნდება, რომ ფილოსოფიური შემართება მხოლოდ განმარტებული რამე არ არის, არამედ მისი მოქმედება ამ სახეებში ყოველ შემთხვევაში ელვანდობდა როგორც დღელი. მაგრამ როდესაც მოუწიფებდნენ გონებისა და თავის თავზე დიდ წარმოდგენის მქონე ადამიანი, დღეილის ამგვარი პოლექტების გატაცებებს იწყებს, როგორც ეს ბატონ ფონ ბალერის ერთ-ერთ მიმბაძველს შემოხვდა, მაშინ იგი მცენიერული აზროვნების სიზანტისა და უფან-

ნატურფილოსოფიის სკოლად წარმოდგება, მატერიალური შესახებ ყალბ ცნებას აყენებს, ამ ქვეყნის წარმავალ და თავის თავში წარწმენდის შემცველ არსების შესახებ ანტრეკებს, რომ ეს უქანასწელი უშუალოდ წარმოიშვა და მარად წარმოიშობა ღმერთიდან, რომ იგი, როგორც სამართალი გამოსვლა (გასხვისება, გუცხობა, გაგარეგანება) ღმერთისა, მარად აპირებდა მის მარად უშუალოდბრუნებას თავის თავთან (როგორც გონიან). რაც შეეხება ამ წარმოდგენის პირველ ნაწილს, ღმერთიდან მატერიალური წარმოშობის შესახებ (საერთოდ ეს ისეთი კატეგორიაა, რომელსაც მე არ ვხმარობ, რადგან ის მხოლოდ ბატონი გამოქმდა და კატეგორიას არ წარმოადგენს), მე ვუბრაობ, რომ სწორედ ამ დებულებას შეიძლება განსაზღვრება: ღმერთი არის საწყაროს შემოქმედი. რაც შეეხება მეორე ნაწილს, რომ მარად იდგისა აპირებდა მისი და ღმერთის როგორც გონის უშუალოდბრუნებას, უნდა აღნიშნო, რომ ბატონი ფონ ბალერი აქ აყენებს აპირებდას — ისეთი კატეგორიის, რომელიც თავისთავად შეუფერებელია და რომელსაც მე არ ვხმარობ ამ მიმართების აღნიშნავად; მოგაგონებთ იმას, რაც მე ზემოთ შევნიშნე აზრის განსაზღვრებას უცრტოვო აღწერის შესახებ. მატერიის უშუალოდ თუ უშუალოდ ბიოთი წარმოშობის განხილვა კი მხოლოდ სრულად ფორმალურ განსაზღვრებებზედ მიყუარდა. იმაში, რასაც თვითონ ბატონი ფონ ბალერი (გვ. 54 და 55) ამბობს მატერიის ცნების შესახებ, მე ვერ ვხედავ ვალაყვას ჩემი განსაზღვრებებიდან ამ საკითხის შესახებ; ასევე მე არ მესმის, რას შეიძლება ამხილურები ამოიყვანს ვადაზრას — საწყაროს შექმნის გავგების ცნების სახით — ბ. ფონ ბალერის მითითება (გვ. 58), რომ, მატერია რეალიზაციის უშუალოდ პოლექტები კი არ არის, არამედ იგი მისი იმ პერიოდის (გულისხმობს) — ელემენტების პოლექტის წარმოადგენს, რომელიც პირველად იმ თხილთ გამოყოფა, ნიშნავს და იმას (რადგან ეს მატერიალური ნიშნავს, ეს წინადადება მხოლოდ ვასაგები ვერ არის), რომ მატერია არის პრინციპია პოლექტის, თუ იმის, რომ მატერია წინააღმდეგობა ელემენტებს და მისცა მათ საშუალება თავისი თავის წარმოშობის, ასევე თუ ის ელემენტები ამ მთელი ეს წინადადება ღმერთისადმი მიმართებით უნდა იქნეს დაგებული, რასაც ნათელი ვერ მოეფინება შუალედ ელემენტთა შუა ჩართვის.

მისი გამო ამგვარ გნოსის ადგილად აქცევს შემეცნების ერთადერთ წესად) რადგან ამგვარი ფორმების განხილვის დიდი ჯაფა უნდა და უფრო ადვილი არის მათთან ასერტორული ფილოსოფიის დაკავშირება, ვიდრე ის, რომ ცნების განხილვებმა იყოს და თავისი აზროვნება, ისე როგორც თავისი გული და გრძნობა, ცნებების ლოგიკურ აუცილებლობას დაუმორჩილოს. ასევე ქვედად აღიარებული და თავის თავზე დიდი წარმოდგენის მქონე უფრო ადამიანი აღიარებს სხეებისადმი უსწავლობა, და ეს მას მით უფრო ადვილად სწერა, რადგან იგი მათ აღმოჩენით ებრძვის ან ამდბლბებს; ანდა, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, იგი იმიტომ არის მათზე გაჯერებული, რომ თავისი შესხვედულებში მათგან გადმოიღოს, ისე, როგორც დროის იმ მოვლენებში, რომლებზე ჩვენ მხედველობაში მივიღეთ ამ წინასიტყვაობაში, მკვლევრება, თუმცა დაახლოებით, აზროვნებისადმი მდგარი მისწრაფება, ასევე თვით გონის სიმძლევზე ასული აზრისათვისაც თავისთავად, და მისი ენობისათვისაც, მოთხოვნისადმი წარმოადგენს, — და სწორედ ამიტომ არის იგი ჩვენი მეცნიერების ღირსი, — რომ თვით აზროვნებად მისათვის გამოაშკარავდეს ის, რაც ადრე გამოცხადდა როგორც საიდუმლოება, მაგრამ თავისი გამოცხადების წმინდა და ნათელი მით უფრო ბუნდოვან სახეებში ფორმალური აზრისათვის იდუმალებით მოცული რჩება. აზროვნება თავისი თავისუფლების მალეუტერი უფლების შეგნებით შეუპოვრად ამტკიცებს, რომ იგი შეურიგდება მხოლოდ ღირსიელ შინაარსს, რადგან იგი ამ უქანასწელს უნარი ექნება თავის თავს მიანიჭოს ამასთანავე შესაფერის და ღირსიელი ფორმა, ცნების ფორმა, აუცილებლობის ფორმა, რომელიც ყველაფერს, შინაარსსაც და აზრსაც, აკავშირებს და სწორედ ამით თავისუფალ ხდის მათ. თუკი ძველ განახლებულ უნდა იქნეს, ე. ი. განახლებული უნდა იქნეს ძველი ფორმა, რადგან თვით შინაარსი მარად ახალგაზრდაა, მაშინ უსაზღვროდ ღირსი მოგონების იდგის ის ფორმა, რომელიც ამ იდგის პლატონისა და ბერკად უფრო ღრმად არის ცოტელე მიანიჭა; ღირსი მოგონებისა აგრეთვე იმიტომაც, რომ ჩვენს მიერ ამ ფორმის გახსნა ჩვენი აზრის კულტურაში მისი შეთვისების გზით წარმოადგენს უშუალოდ არა მატერიალური გავრცელების, არამედ თვით მეცნიერების წინსვლასაც. მაგრამ იდგის ამგვარი ფორმების გავრცელება არცთუ ისე იოლია და ზერეულ, როგორც განსტყურება აბაღისტური ფანტასმაგორიების შედგენა, მით უმეტეს, არც მე-

რე თავისთავად კეთდება და არც ეგრე აღვილია იდეის ამ ფორმების შემდგომი განვითარება, როგორც ამ ფანტასმაგორიებში იდეის გამოძახილია აღნიშვნა თუ მინიშვნა.

ისე, როგორც ქეშმარიტის შესახებ სამართლიანად იყო ნათქვამი, რომ იგი არის index sui et falsi, ხოლო მცდარიდან ქეშმარიტი არ შეიმეცნება, ასევე ჩვენც უნდა ვთქვათ, რომ ცნება არის თავისი თავისა და უცნებო სახის შეგნება, მაგრამ ამ უკანასკნელს, თავისი შინაგანი ქეშმარიტებიდან ამოსულს, არ ესმის ცნება. მეცნიერებას ესმის გრძნობა და რწმენა; მაგრამ მეცნიერებაზე მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ იმ ცნებით, რომელსაც ეს მეცნიერება ემყარება, მაგრამ რადგანაც მეცნიერება ცნების თვითგანვითარებაა, ამიტომ მეცნიერებაზე მსჯელობა ცნებით იმდენად მასზე მსჯელობა როდია, რამდენადაც წინსვლა მასთან ერთად. ასეთივე მსჯელობა უნდა ვუხუროთ ამ ცდასაც, რამდენადაც მხოლოდ ამგვარ მსჯელობას შემიძლია ვეცე პატივი და მხოლოდ ამგვარი მსჯელობა შემიძლია მივიღო მხედველობაში.

ბერლინი, 25 მაისი. 1827

წინასიტყვაობა მისამამ გამოცემისათვის

მე, მესამე გამოცემაში მრავალნაირი გაუმჯობესება არის შეტანილი; განსაკუთრებით ყურადღება მივაქციეთ იმას, რომ გადმოცემის უფრო ნათელი და გარკვეული გაგებად. მაგრამ სახელმძღვანელოს კომპენდიული მიზნისათვის შევუმშულო, ფორმალური და აბსტრაქტული სტილი კვლავ უნდა შემენარჩუნებინა. მაგრამ როგორც სახელმძღვანელოს თავისი დანიშნულებაც აქვს, რასაკვირო განმარტებანი მხოლოდ ზეპირ ლექციებში იქნეს მოკლებული.

მეორე გამოცემის დღიდან ჩემს ფილოსოფიურ შრომებზე მრავალნაირი კრიტიკა გამოქვეყნდა, რამაც უმეტესწილად მამოაშვარა, რომ ამგვარი საქმისათვის მათი ავტორები ნაკლებად არიან მოწოდებულნი. წესით თავჭირიანი შესიტყვებანი ისეთ ნაწარმოებებზე, რომლებიც მრავალი წლების ღრმა ნაფიქრია და რომლებიც როგორც საგნის, ისე მეცნიერული მთხოვნილების შესაფერი მთელი სერიოზულობით არის დამუშავებული, სასიხარულოს ეგადგურს წარმოგიდგენენ, როდესაც ვხედავთ, თუ რა უკარგად იჩენენ თავს ამ შესიტყვებებში აგი ვნებანი, დიდი წარბოშით თავის თავზე, ქედმაღლობა, სიამაყე, შური, დაცინვა; ალბათ ეს ვაძმოთ იმაზე, რომ მათში ჭკუის სასწველი არაფერია. ცნობილი Tuscul. Quaest. I, II-ში ამბობს: „Est philosophia paucis contenta iudiciis, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisat et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo laudare possit“ (ფილოსოფია კმაყოფილებდა მსაჯულთა მცირე რიცხვით და განზრახ გაუტრბის ბრბოს, რომელსაც სძულს და რომელიც ეჭვით უყურებს მას; ასე რომ, ვინც მონიღომებს მის ზოგადის გმობას, იგი ხალხის მოწონებს დაიმ-

სახურებს¹). თავდასხმები ფილოსოფიაზე მით უფრო პოპულარულია, რაც უფრო ნალები გამჭრიახობითა და ნალები საფუძვლიანობით ზღვდა ეს თავდასხმები. წერილმანი, საძველი ენება უფრო გასაგებია იმ გამოსახილში, რომელსაც ეს ენება სხეებში პოულობს, და უცოდინარობა ასევე ურთიერთგაგების ხალისით უერთდება მას. სხვა საგნები გრძნობათა ორგანოებით აღიქმება, ანდა წარმოდგენის წინაშე მთლიან მჭერეტელობაში არიან მოცემული; ამიტომ ყველა გრძნობა აუცილებლობას, იცოდეს ისინი თუნდაც უმნიშვნელო ხარისხით, რათა მათზე თავისი აზრის გამოთქმა შეძლოს. ასევე ისინი, გარდა ამისა, ძალიან ადვილად მოაგონებენ ხოლმე ჯანსაღ ადამიანურ განსჯას, რადგან ისინი ცნობილ, მყარ აწყობში იმყოფებიან. მაგრამ თვით მაშინაც, როდესაც ყოველივე ეს [ცოდნა და ჯანსაღი განსჯა] არ გააჩნიათ, უმნიშვნელესობიან თავს ფილოსოფიას ანუ, უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, რაღაც ფუჭ, ფანტასტიკურ სურათს, რომელსაც თვითონ უცოდინარობა ჰქმნის თავისთვის და თავის თავს არწმუნებს, რომ ეს სწორედ ფილოსოფიაა; ამ უცოდინარობას არაფერი გააჩნია ისეთი, რითაც ორიენტირებას შეძლებდა, ამიტომაც უცილი სრულ გაურკვევლობაში, სიცარიელესა და, მასმადამე, უაზრობაში ტრიალებენ. სხვა ადგილას მე ვეცისრუ უნეტურო და უნაყოფო საქმე, რათა ენებებისა და უცოდინარობისაგან შეთხზული ზოგიერთი ამბავი მოვლენა მთელი თავისი დაუფარავი სიმშველით გამეშუქებინა².

ამ მოკლე ხნის წინ შეიძლება ჰგონებოდით, ვითომც თეოლოგიისა და თვით რელიგიურობის ნიადაგზე ფართო მოცულობით დიდწევრიდა უფრო სერიოზული მეცნიერული კვლევა-ძიება ღმერთები, ღვთაებრივ საგნებსა და გონებაზე³. მაგრამ მოძრაობის დაწყებისთანავე ეს იმედი მაშინვე გაქრა. რადგან მოძრაობის საბაზის პიროვნებებიდან გამომდინარეობდა, და ვერც ბრალმდებელი ღვთისმოსაობის პრეტენზიები და ვერც თავისუფალი გონების იერიშმიტრული პრეტენზიები საქმის დედაარსის სიზაღვრემდე ვერ ამაღლდა, მით უმეტეს ვერ ამაღლდა იმას შეგნებაზე, რომ საქმის განსამარტავად და ასახსნელად ფილოსოფიის

ნიადაგზე დადგომა არის საჭირო. რელიგიის მეტისმეტად სპეციალური გარეგანი მხარეების საფუძველზე პიროვნული მოტივებით სარგნახები თავდასხმა ფილოსოფიაზე საშინელი ზეიანი კანონიერებით გამომყვანდა, მითვისებული სრულუფლებიანობის ძალით სრულა უარი ეთქვა ცალკეულ პიროვნებებისათვის ქრისტიანობაზე და ამრიგად ამქვეყნიურ და საუუურო განცხადებების დიდი დავისათვის. (დნტნი გაბელა ღვთაებრივი პოეზიის შთავიზების ძალით პეტრეს გასაღებები ხელთ ჰქონოდა და ბევრი თავისი თანამოაზრესათვის, თუმცა უკვე გარდაცვლილთათვის, თვით პაბებისა და იმპერატორებისათვის კოჯობხეთური წყევლა-კრულვა მიესჯა. ერთი უახლესი ფილოსოფიურ სისტემას სახელგამტები საყვედურით იტყვის იმის გამო, რომ მასში ადამიანური ინდივიდუალით თავისთვის ღმერთად წარმოადგენს. მაგრამ ეს საყვედური ყალბი დასკვნის შედეგია და მის წინააღმდეგ ლაპარაკობს ის სრულიად უტიფარი, ნამდვილად ზეიანი კანონიერება, როდესაც ქვეყნის მსჯავრდებულად გამოდიან, ინდივიდუალს ქრისტიანობაზე ხელის აღების დაჩინის გამოუტანენ და ამრიგად გამოაცხადებენ, ეს პირები სულ სიღრმეში წარწყმედილნი, განკაცხული არიან. ამ სრულუფლებიანობის პარალელ წარმოადგენს უფლისა ჩვენი ისა ქრისტეს სახელი, და დამოწმება იმისა, რომ უფალი ამ მსაჯულთა გულში სუფეს, ქრისტე ამბობს (მათე, 7, 16, 20): „ნყოფთა მათთაგან იცნენო იგინი“. საშინელი, უსირცხვილო განცეცება და შეჩვენება კეთილ ნათეს არ წარმოადგენს. შემდეგ იგი განაგრძობს: „არა ყოცლამან, რომელმან მპრეტესა შე: უფლო, უფალო! და შევიდეს იგი სასუფეველსა ცათასა... მრავალთა მპრეტან მე მას უფლესა შინა: უფალო, უფალო, არა სახელთა შენითა წინასწარმეტყველებითი? და სახელითა შენითა ემპყვინიანენო? და სახელითა შენითა ძალნი მრავალნი ემპყვინიანენო? და მას ემასა შინა ერპეტა მათ, ვითარმედ: არა გიცნო მქონე, განმეშორენით ჩემგან ყოველნი, მომეღწენი უსჯულთა ბისანიო“. ისინი, ვინც ირწმუნებიან, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ისინი ფლობენ ქრისტიანულ აზრთა-წყობას და სხვისგან მოითხოვენ, რომ მათ ირწმუნონ, ჯერ კიდევ იქამდისაც არ მისულან, რომ ემყვინიან გინდვინონ, პირიქით, მრავალი მათგანი, როგორც ჰერვორტის წინასწარმეტყველი ქართის მორწმუნენი, არ თავილობენ და ამავთებ კიდევაც იმით, რომ მოჩვენებათა ხროვასთან კარგ ურთიერთობაში იმყოფებიან და მო-

¹ გულისხმება „Jahrb. für wissenschaftl. Kritik“ 1829, „Zwei Rezensionen“ (დაბეჭდილია ჰეგელის თხზულებებში, ტ. 17).

² ჰეგელი ამ ენება ჰენსტენშერგის საყვარელი გახვითი პაქტობას პალესტინელის რაიონალიზმის წარმომადგენლობას.

წიწებითა და კრძალვით ეპყრობიან მას, იმის ნაცვლად, რომ ქრისტესწინააღმდეგო მონური ცრუმორწმუნეობის სიტრუენი განაჲგონ. ასევე მათ უნარი არა აქვთ სიბრძნე ილაპარაკონ, სრულიად უუნარონი არიან შემეცნებისა და მეცნიერების დიდი საქმეები მოახდინონ, რაც მათს დანიშნულებასა და მიჯაღეობას უნდა წარმოადგენდეს; განსწავლულობა ჯერ კიდევ მეცნიერება არაა. აწარმოებენ რა ფართო მუშაობას რწმენის უამრავ ინდიფერენტულ გარეშე საკითხებზე, პირიქით, რწმენის შინაარსის თვალსაზრისით მთი უფრო ლატენი რჩებიან და უფლის ქრისტეს სახელით კმაყოფილებიან; განზრახ ავიწებენ და ათვალწუნებით უარყოფენ მოძღვრების შემუშავებას, რაც ქრისტიანული ეკლესიის სარწმუნოების საძირკვეს წარმოადგენს, რადგან გონიერი, სავსებით მოაზროვნე და მეცნიერული შინაარსის გაფართოება ხელს შეუშლიდა, აკრძალვდა და მოსაზრება კიდევაც სუბიექტური ყოვლიზიზმისა და ზეგადებულ წარმოდგენას თავის თავზე, კეთილ საქმეში უნაყოფო და მხოლოდ ბოროტი ნაყოფით მდიდარ იმ დარწმუნებას, ვითარც მარტო მათ აქვთ ქრისტიანობა, და ამის გამო ამ უკანასკნელს მხოლოდ და მხოლოდ თვითონ ითვისებენ. ეს სულიერი განვითარება სამღვთო წერილში სრულად გარკვევითა და შეგნებულად იმდენად არის განსხვავებული უბრალო რწმენისაგან, რომ მისი მიხედვით რწმენა მხოლოდ სულიერი განვითარებით იქცევა **ქ ე შ მ ა რ ტ ე ბ ა** და, „რომელსა პრწმენის ჩემი, — ამბობს ქრისტე (იოანე, 7, 38), — მდინარეზე მუღლისა მისისაგან მსდოდენ წყლისა ცხთველსანი“. ეს სიტყვები იქვე მუხ. 39-ში განმარტებული და განსაზღვრულია, რომ ქრისტეს დროში არსებული, გრძნობითი, აწმყოფი პიროვნების რწმენა, როგორც ასეთი, არ იწვევს ამას, ეს რწმენა ჯერ კიდევ არაა **ქეშმარიტება**, როგორც ასეთი; შემდგომ 39 მუხლში რწმენა განსაზღვრულია ისე, რომ ქრისტემ იგი ს უ ლ ზ ე თქვა, რომელსაც **მ ი ი ლ ე ბ დ ე ნ მ ა რ წ მ ე ნ ე** ი მისინი; „**რ ა მ ე თ უ ა რ ღ ა მ ი ე ე მ უ ლ ი ყ ო ს უ ლ ი წ მ ი ნ ღ ა**, რამეთუ იესო **ა რ ღ ა ი ყ ო დ ი ღ ბ ზ უ ლ**“; — რწმენის უმუშაო საგანია ჯერ კიდევ გარდაუსახველი სახე ქრისტისი, სახე, რომელიც მაშინ იყო დროში გრძნობად აწმყოფი, ანუ, მას შემდეგ ამ სახით წარმოდგენილი, შინაარსით იგივე, პიროვნება. ამ თანაყოფნის დროს ქრისტემ თავის მოწაფეებს თვითონვე გამოუცხადა თავისი პირით თავისი მარადი ბუნება, ღმერთის თავის თავთან და აღამიანების ღმერთთან შეირების დანიშნულება, ხსნის წესი და ზნეობის მოძღვრება; და რწმენა, რომელიც მოწაფეებს მის მი-

მართ ჰქონდათ, ყოველივე ამას თავის თავში შეიცავს. მიუხედავად ამისა, ეს რწმენა, რომელსაც მტკიცე დარწმუნებულობის მხრით მოყვერი აკლდა, ცხადდება მხოლოდ დასაწყისად და გამაპირობებელ საფუძვლად, ჯერ კიდევ დაუმთავრებელ რამედ; მათ, ვინაც ასე სწამს, სულ ჯერ კიდევ არ გააჩნიათ, **ი გ ი ჯ ე რ კ ი დ ე ვ უ ნ ღ ა მ ი ი ღ ო ნ** — უნდა მიიღონ თვით **ქეშმარიტება**, **ი გ ი**, რომელიც შემდეგში იმ რწმენას წარმოადგენს, რომელსაც ყოველგვარ **ქეშმარიტებამდე** მიყვარათ. ისინი კი შეჩერებულან ამ დარწმუნებულობაზე, პირობაზე და წინ ნაბიჯს არ დგამენ; მაგრამ ამ დარწმუნებულობას, რომელიც თვითონ მხოლოდ სუბიექტურ დარწმუნებულობას წარმოადგენს, მოაქვს მხოლოდ სუბიექტური ნაყოფი, მოაქვს დარწმუნებულობის ფორმალურად სუბიექტური საყოფი; შემდეგ, ამის გარდა, მოაქვს კიდევ ნედმალულობის, ცილისწამების, შეუღაცსკიფობის და შეჩვევების ნაყოფი. წინააღმდეგობითო წერილისა. ისინი მტკიცედ ადგანან მხოლოდ დარწმუნებულობას იმ გონის წინააღმდეგ, რომელიც არის შემეცნების განთავიარება და მხოლოდ ის წარმოადგენს **ქეშმარიტებას**.

მეცნიერული და საზოგადოდ სულიერი შინაარსის ამ ზერელობას ღვთისმოსაობა იმ შესაძლებლობასთან ერთად იზიარებს, რომელიც მას უმუშაოდ თავისი მოაზრებისა და გაკიცხვის სანად გაუხდია. განსჯის განმანათლებლობამ თავისი ფორმალური, ამტკაცებელი, უშინაარსო აზროვნებით ისევე განმარტვა რელიგია ყოველგვარი შინაარსისაგან, როგორც ზემოხსენებულმა ღვთისმოსაობამ იგი შინაარსისაგან იმით განმარტვა, რომ რწმენა დაიყვანა ბაბოლზე; უფალო, უფალო! ამ მხრივ არც ერთ მითვანს მეორის წინაშე არავითარი უპირატესობა არ გააჩნია; და რადესაც ისინი ერთმანეთს დავას უწყებენ, მაშინ მათ არ აღმოაჩნდებათ ხოლმე იმ მასალა, სადაც ისინი ერთმანეთს შეხედებოდნენ და საერთო ნიადაგისა და შესაძლებლობის მიღწევას შეძლებდნენ კვლევადიების დასაწყებად, რომელიც მათ შემდგომ შემეცნებასა და **ქეშმარიტებამდე** მიიყვანდა. განმანათლებლური თეოლოგია თავის მხრივ თავის ფორმალიზმზე გაიყინა და მოუხმობდა მხოლოდ სინდიკის **ი ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს**, აზროვნების **თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს**, სწავლების **თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ს**, თვით გონებასა და მეცნიერებასაც კი. ასეთი თავისუფლება, რა თქმა უნდა, გონის და **ა უ ს რ უ ლ ე ბ ე ლ ი უ ფ ლ ე ბ ი ს** კატეგორიაა და მეორე, განსაკუთრებული პირობაა **ქეშმარიტებისა**, იმ პირველ პირობასთან, რწმენასთან ერთად. მაგრამ რა გონიერულ განსაზღვრებებსა და კანონებს

ნებს შეიცავს კემპარიტი და თავისუფალი სინდისი, რა შინაარსი აქვს და რა შინაარსს ასწავლის თავისუფალი რწმენა და აზროვნება, — მათ არ სურდათ ამ მატერიალურ პუნქტს შეხებოდნენ, უარყოფის ზემოქმედებულ ფორმალისტებზე და თავისუფლებაში გაიყვნენ, თავისუფლებას თვითნებურად და თავიანთი მოსაზრებების მიხედვით ავსებდნენ, ასე რომ საერთოდ თვით შინაარსი მათთვის ინდიფერენტულია. განმანათლებლებსაც იმიტომ არ შეეძლოთ რაიმე შინაარსს შეხებოდნენ, რომ ქრისტიანული საზოგადოება მაინც გაერთიანებული არის და ყოველთვის უნდა გაერთიანებული იყოს დღემოთა სისტემის, სარწმუნოების აღიარების კავშირით, ხოლო უკუმური და უსიცოცხლო, რაციონალისტური, წყალწყალა განსჯის გაცეითი ზოგადობანი და აბსტრაქციები არ დასშევბენ სპეციფიკურ, თავის თავში განსაზღვრულ, შემუშავებულ ქრისტიანულ შინაარსსა და დოგმათა სისტემას. მეორენი კი, ამჟამად მოუხმობენ რა სახელს: უფალი, უფალი! პირდაპირ და აშკარად უკუმებელყოფენ რწმენის განხორციელებას გონსა, შინაარსსა და კემპარიტებაზე ღაყანით.

ამრიგად, თუმცა დიდი კორიანტელი დაყენეს, დიდი ქედმაღლობა, მტრობა და სიძულვილი გამოიჩინეს, მრავალი პირადი თვალსაზრისი მოახდინეს, ბევრი ფუკი ზოგადობანი გამოთქმეს, ყოველივე ამან მაინც უნაყოფოდ ჩაიარა, ყოველივე ამში არ შეიძლება და საქმის დედაბარს ყოფილიყო და ყოველივე ამას არც შეეძლო შინაარსსა და შემეცნებაზე მიეყვანა. ფილოსოფიის შეუძლია დამშვიდებული იყოს, რადგან ამ დღემო არ მოწაწილობს; ის ამ ზეიდან მოთხოვნების ფარგლებს გარეთ, როგორც პირადი თავდასაშვების, ისე აბსტრაქტულ გაცეით ზოგადობათა სფეროს გარეთ იმყოფება, ის რომ ამ წიადგენ გადასულიყო, მხოლოდ უსიამოვნობა და ზარალი მიიღებდა.

ენიადან დამიანის ბუნების დიდი და უცილობელი ინტერესიდან ღრმა და მდიდარი შინაარსი ამოიშალა, და რელიგიურობა როგორც ღვთისმოსაეი, ისე მარეფექტირებელი საზოგადოდ, იქამდე მივიდა, რომ უშინაარსოდაც კპოეებს უმაღლეს დამყაფილებას, — ამიტომ ფილოსოფია შემთხვევით, სუბიექტურ მოთხოვნილებად იქცა. ამ უცილობელმა ინტერესმა რელიგიურობის ორივე სახეში ისეთი ხასიათი მიიღო და ესეც მხოლოდ რეზონული მსჯელობის გამო და არა სხვა რაიმე მიზეზით, რომ ამ ინტერესის დასაყაფილებლად ფილოსოფია აღიარა ისი საკუირი; მიანიჭათ, და სამართლიანად, რომ ფილოსოფია ზელს უშლის ამ ინტერესის ახლადწარ-

მოხილ და ვიწრო ჩარჩოებში მომწყვდეულ დამყაფილებას. ამრიგად, ფილოსოფია მთლად სუბიექტის თავისუფალი მოთხოვნების ანაბარად იქნა მიტოვებული; არაფერი არ აიძულებს სუბიექტს, ფილოსოფიას მოკიდოს ზელი. ფილოსოფიის მოთხოვნილებაში, პირიქით, სადაც კი არსებობს, ურყევად უნდა გაუძლოს დამყაფვარ ექვსა და გადატკეპივებას. არსებობს მხოლოდ შინაგანი უცილობლობა, რომელიც უფრო ძლიერია, ვიდრე სუბიექტი; ეს უცილობლობა მის გონს არ ასვენებს, აიძულებს წინ იმძირას, მათა გადალახოს და გონების მისწრაფებას ღრსესული დამყაფილება მოუთხოვოს. ამრიგად, ყოველგვარი ატორიტეტის, ასევე თვით რელიგიური ატორიტეტის წაუქმებლად, რომელიც ფილოსოფიას, პირიქით, ზედმეტ და სახფათო ანუ, ყოველ შემთხვევაში, საექმო ფუფუნებად აცხადებს, ამ მეცნიერებაზე მუშობა იმდენად უფრო თავისუფალია, რამდენადაც მხოლოდ საგნისა და კემპარიტების ინტერესით არის გამოწვეული. თუ, როგორც ისტორიულ ამბობს, თეორია უნეტარესი და ყოველგვარ წყვეთა შორის ყველაზე უკეთესი არის, ამდენად მათ, რიც მის სიტბოს საზიარები არიან, იციან, რას აწლევს იგი წათეოიანთი გონიით ბუნების აუცილობლობის დამყაფილებას. ამიტომ მათ შეუძლიათ თავი შეიკავონ და სხვებს არ წაუყენონ მოთხოვნიბი მის შესახებ, რომ ისინი დაინტერესდნენ ფილოსოფიით, სუქლიათ დატოვონ ისინი იმ თავიანთი მოთხოვნილებებითა და დამყაფილების საშუალებებით, რომლებიც კი მათ საამისოდ მოუთხოვებთ. ჩვენ ზემოთ მსჯელობით თვითნებურ და დაუპატრებელ ჩარევებზე ფილოსოფიის საქმეში; როგორც ეს თვითნებური და დაუპატრებელი ჩარევა იმდენად უფრო მყვირალაა, რამდენადაც უფრო ნაყლბდ შესწევს უხარი ფილოსოფიის საქმეში მონაწილეობა მიიღოს, ასევე უფრო სადუქლოანი, უფრო ღრმა ინტერესი და თანამონაწილეობა თავისთვის განმარტებულია და გარეგანის მიმართ მშვიდა და წყნარი; ცდილობს და ზერათმა სწავლად სწვევტს საკითხს და ისწრაფის მალე ჩაიღოს ლაბარაქმი, სწრაფად გამოთქვას თავისი მოსაზრება; მაგრამ სერთოზლი გონება ღრმად და დიდხანს იძირება იმ თავისთავად დიდი საგნის წყნარ შესწავლაში, რომელიც მხოლოდ ხანგრძლივი და მძიმე მუშაობით შესრულებულ განვითარებას სჯობდება.

ეს ენციკლოპედიური სახელმძღვანელო თავისი ზემოხსენებული დანიშნულების გამო ფილოსოფიის შესწავლას ვერ აადვილებს, მაგრამ მიუხედავად ამისა მის მეორე გამოცემის სწრაფმა გასაღებმა მკითხველს მომანიჭა დამენახა, რომ მან, ხმაბლად მყვირალა ზერელობისა და მედლიდობის გარდა, წყნარი და დამაძილებელი თანაგრძნობაც კპოვა, რასაც ახლა ამ ახალ გამოცემასაც ეუსურებ.

პეგელის მიმართვა თავისი მხედველობისაში

თავისი ლექციების კითხვის გახსნის დროს ბერლინი 22 ოქტომბერს 1818 წ.

ჩემო ბატონო!

რადგან მე დღეს პირველად გამოვდივარ აქაურ უნივერსიტეტში ფილოსოფიის მასწავლებლის თანამდებობაზე, რომელზეც მისი უდიდებულესობის მეფის წყალობამ მომიწვია, ნება მომეცით ჩემს ლექციებს წინ წარუშმდგარი ეს წინასიტყვაობა, რომ ჩემთვის განსაკუთრებით სასურველი და სასიხარულოდ მიმაჩნია უფრო ფართო აკადემიური მოღვაწეობის ასპარეზზე გამოსვლა სწორედ ამ მომენტში დასწორედ ამ ადგილას. რაც შეეხება ფილოსოფიის ნებას აძლევს კვლავ ყურადღებასა და სიყვარულს მოელოდეს, როდესაც ეს თითქმის დამუწეხული მეცნიერება კვლავ შესვლეს ხმა აიმაღლოს. ეინაიდან ამ მოკლე ხნის წინ, ერთი მხრივ, მძიმე და გაჭირვებული ხანა, რომელიც ყოველდღიური ცხოვრების წერილობით ინტერესებს ძალიან დიდ ყურადღებას უთმობდა, მეორე მხრივ, სინამდვილის მაღალი ინტერესები, ინტერესი და ბრძოლა უპირველეს ყოვლისა ხალხის ცხოვრებისა და სახელმწიფოს პოლიტიკური მთლიანობის აღსადგენად და გადსარჩენად, გონის ყოველ შესაძლებლობასა და ყველა წოდების ძალებს, ასევე გარეგან საშუალებებსაც იმდენად შთანთქმავდა, რომ გონის შინაგან ცხოვრებას არ შეეძლო სიმშვიდე და მოსვენება მოეპოვებინა. მსოფლიო გონს, რომლის ყურადღება მთლად სინამდვილითა და გარეგანი ამბებით იყო გატაცებული, ხელი ეშლებოდა თავის თავისთვის, თავისი შინაგანი ცხოვრებისათვის მიემართნა და თავის ნამდვილ საშრობლოში ამტკბარყო. მაგრამ ახ-

ლა, მას შემდეგ, რაც სინამდვილის ეს ნიადაგი შეწყდა და გერმანელმა ხალხმა საერთოდ თავისი ეროვნულობა, ყოველგვარი ცოცხალი ცხოვრების საფუძველი გადაარჩინა, უკვე დადგა დრო, ნამდვილი ქვეყნის სამბრძანებლოს გვერდით, სახელმწიფოში დამოუკიდებლად გაიფურჩქნოს აზრის თავისუფალი სამეფო. და საზოგადოდ გონის ძალამ იმდენად მძლავრად იჩინა თავი, რომ აშკარად დაგვიანხავა, რომ მხოლოდ იდეებსა და იდეების შესაბამის შექმნა ახლა არსებობა შეინარჩუნოს, და რომ ყველაფერმა, რაც კი საერთოდ აღიარებას მოითხოვს, თავისი თავი შეგნებისა და აზრის წინაშე უნდა გაამართლოს განსაკუთრებით ამ სახელმწიფომ, რომელმაც ახლა მე მიმიღო, სულიერი უპირატესობის წყალობით სინამდვილისა და პოლიტიკის სფეროში თავისი წონა მოაპოვა და ძლიერებითა და დამოუკიდებლობით ისეთი სახელმწიფოების თანაბრად დადგა, რომლებიც გარეგანი საშუალებებით მას აღემატებოდნენ. აქ შეცნირებათა განვითარება და აყვავება ისეთი სახელმწიფო ცხოვრების ერთ-ერთი არსებითი მომენტია აქაურ უნივერსიტეტში, რომელიც ცენტრის უნივერსიტეტს წარმოადგენს, ყოველგვარი სულიერი კულტურის, ყველა მეცნიერებისა და ჰუმანიტარული ცენტრის, ფილოსოფიის თავისი ადგილი და უპირატესი მზრუნველობა უნდა ჰპოვოს.

მაგრამ საერთოდ მარტო სულიერი ცხოვრება როდის წარმოადგენს ამ სახელმწიფოს არსებობის ძირითად ელემენტს, არამედ აქ დიდო თავისი უმღლესი სათავე იმ დიდ ბრძოლას, რომელსაც ხალხი თავის მეფესთან ერთად აწარმოებდა დამოუკიდებლობისათვის, უცხოელთა უსუღუგლო ტყარანის მოსაპოვად და სულიერი თავისუფლებისათვის. ეს გონის ზნეობრივი ძალა, რომელმაც თავისი ენერგია იგრძნო, თავისი დროა აღმართა და ეს თავისი გრძნობა სინამდვილის ძალი და ღონედ აქცია. ჩვენ ფასდაუდებელ სიკეთედ უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ ჩვენი თაობა ცხოვრობდა, საქმიანობდა და მოქმედებდა ამ გრძნობით გამსჭვალული, ისეთი გრძნობით, რომელსაც თავმოყრილია ყველა სამართლებრივი, მორალური და რელიგიური ძალები. ამგვარ ღრმა და ყოვლისმომცველ მოქმედებაში გონი თავის ღირებამდე ამაღლდება, ცხოვრების უცამესობა და ფუჭი ინტერესები ისობა, გაგებისა და მოსაზრებების ზეგრობა მთელი თავისი სიმშველით მღაღენდება და თავისთავად ქრება. აი ეს ღრმა სერბიზულობა, რომელსაც სული განუშლავია, წარმოადგენს სწორედ ფილოსოფიის ჰუმანიტარ ნიადაგს. ის, რაც ფილოსოფიის ეწინააღმდეგება, წარმოადგენს ერთი მხრივ,

ყოველდღიურ ჰიერარქიაში და ინტერესებში ჩაძირულობას, მეორე მხრივ კი, მოსაზრებათა ამაო მდიდურობას. ისეთ სულს, რომელიც ამ ამაო მდიდურობაში შეუჭრა, ადვილი აღარ რჩება გონებას, რომელიც თავის საკუთარს რადი ეძებს! ეს ამაო მდიდურობა აზარიბაში უნდა გაქრეს, როგორცაა ადამიანისათვის აუცილებლობად იქვეყნა გაიხრახის სუსტანეციალური შინაარსის მისაღწევად, როგორცაა მის იქამდე მიღწევა, რომ მხოლოდ ამგვარ შინაარს შეიძლება ჰქონდეს მისთვის მნიშვნელობა. მაგრამ ამგვარ სუსტანეციალურ შინაარსში ჩვენ ეპოქა დაინახეთ, დაინახეთ იმ მარცხის ჩაიფიცებება, რომლის შემდგომი განვითარება ყოველი მხრით, პოლიტიკური, ზნეობრივი, რელიგიური და მეცნიერული მხრით ჩვენს ეპოქას აქვს მიზნობოლი.

ჩვენი მოწოდებაა და ჩვენი სურვილია იმ სუსტბანტიალური სფეროების ფლორისათვის განვითარებაზე ზრუნვა, რომელიც ფუძემდებელ ხელახლა გააბაზმავდა და მიღწეობდა. მისი გაბაზმავდა, რომელმაც თავისი ზეგავლენა და გამოხატულება უპირატესო ყოვლისა პოლიტიკურ სინამდვილეში გამოამჟღავნა. თავის შემდგომ გამოვლენას პოეზიებს ღირს ზნობრივ და რელიგიურ სერიოზულობაში, საერთოდ საფუძემდებლისა და დარბაისლის მოთხოვნაში, რომელსაც ცხოვრების ყოველგვარ პირობებს წყალობა ეწეოდა. წყალობა ნამდვილი სერიოზულობა თავისთავად და თავისთვის არის ჭეშმარიტების შემცირების სერიოზულობა. ეს მოთხოვნებია, რომლითაც გონითი ბუნება უბრალო ჭრანბადი და ტყუილად ბუნებისაგან განსხვავდება, სწორედ ამის გამო გონის უღრმეს არსებებს, თავისთავად საყოველთაო მოთხოვნებს წარმოადგენს. ეს მოთხოვნებია ნაწილობრივ ეპოქის სერიოზულობაში გამოვლინება მალეღად, ნაწილობრივ კი ეს მოთხოვნებია გერმანული სულის განმასახლებელ ნიშნის წარმოადგენს. რაც შეეხება იმ ვარაუზებს, რომ გერმანელებმა თავი გამოიჩინეს ფილოსოფიის ყულტურაში, სახელდობრ ამ დისციპლინის მდგომარეობა და ამ სახელწოდების მნიშვნელობა სხვა ხალხებში გვიჩვენებს, რომ ეს სახელწოდება მართალია სხვა ხალხებში ჭეშმარიტად, მაგრამ მისი აზრი შეცვლილა, თვით სავანი დაქვეითებულა და გამჭრალა ისე, რომ მიხვან მოგონება და ბუნდობლი წარმოდგენა კი ძლივღა დარჩენილა. ამ მეცნიერებამ გერმანელმა შეაფარა თავი და ახალი მხოლოდ მათში დაგვიტოვა არსებობა. ჩვენ ვუპყეს მონდობილი ამ წმინდა ლაბარის დაცვა, ჩვენს მოწოდებას შეადგენს მისი მოვლა-პატრონობა, საზრდობა და იმაზე ზრუნვა, რომ ეს

გაღლესი რამ, რასაც კი შეიძლება აღამიანი ფლობდეს, — თავისი არსებობის თვითცნობიერება, არ ჩაქრეს და არ დაიღუპოს.

მაგრამ თვით გერმანიისაჲ ამ მეცნიერების აღორძინებაჲდ
სახელწილი ეპოქის უკანონოა იმდენად შორს წავიდა, რომ გამოი
ჩნეულად და დამტკიცებულად თვლიდა და გვარყმუნებდა, რომ
ქვეყნობისათვის არაერთი შეშვეცნება არ არსებობს; ღმერთი,
სამყაროს და გონის არსება შეუცნობელია, მიუწვდომელია; რო
მნი რელიგიაც უნდა შეჩერდეს, ხოლო რელიგია — რწმენა
ც, გრძნობა და ბუნდობა წარმოდგენაზე, გონიერული ცოდნის
არგუმე. შეშვეცნება ვერ ეხება აბსოლუტის, ღმერთის და იმის არ
სებებს, რაც ბუნებასა და გონში ქვეშაობით და აბსოლუტური
არამედ მხოლოდ ნაწილობრივ ეხება უარყოფითს, ე. ი. იმას, რომ
ქვეშაობის ვერ შეთქმულებით, რომ მხოლოდ არაქვეშაობის
დროებითად და წარმატლს აქვს უპირატესობა შეშვეცნებას, — ნა
წილობრივ კი შეშვეცნებით იმის, რაც მასში უკვე იგულისხმება,
არგუმეს, სახელდობრ ისტორიულს, შეშვეცნებით გაიგომებებს, რომ
სათაა შორის ეს მოჩვეულებით შეშვეცნება გამოვლინდა. სწორად
მისათნა შეშვეცნებას უნდა მიუდგეთ ისტორიულად და იმ გაიგა
ნი მხარეების მიხედვით კრიტიკულად და მეცნიერულად გამოი
ვლით, რადან მისი შინაარსად სეროიული არა გამოვ რა
ნი თვალსაზრისის წარმოდგენლები ისევე შორს წავიდნენ, რო
მორც პლატე, რომელი პრიკონსული, რომეღაცა რიგორც კი
იგონა ქრისტესაგან წარმომთქმული სიტყვა: ქვეშაობით და ე
ცა, მაშინვე ეთხოვით უნასუხა: რა არის ქვეშაობიტება? და ეს
კითხა იმ აზრით, რომ მას, პლატეს ეს საკითხი ვითომც უკვე
აღიჭყვევებო ქჷნდნა და იცოდნ, რომ არ არსებობს ქვეშაობი
რების შეშვეცნება. ამრავად ის, რაც იმითავთვე სამარცხნო და
უილისს სამქმედ ითვლებოდა, — ქვეშაობიტების შეშვეცნებაზე უა
რის თქმა, — ჰყენი ეპოქის მიერ გონის უმაღლეს ტრიუმფად იქ
ნა გამოცხადებულ.

თავიდან, თავისი წარმოშობის დღიდან გონების უნარის მიმართ მსოფრწერკეთილდება ჭერ კიდევ თან სდევდა ეთივგარი გულისმართილი და წუხილი, მაგრამ მალე რელეგიოზობა და ზნეობრიობა თავიანთიანობამ, შევმდეგ კი ციხის ზეგრობამ და უფვანობამ, რომელიც თავის თავს განმანათლებლობას უწოდებდა, პირდაპირ და უმკარად აღიარა გონების უძლურება და ქედმაღლური მიკაცსრულად დაეიწყებინა გონის უმძლურესი ინტერესები; ბოლოს, გრგვინილდ-ბოლმე კრიტიკულმა ფილოსოფიამ მარადისისა და ღვთაებრივის

ამ უკიდინარობას სუფთა სინდისიც შეუქმნა, რადგან ეს ფილოსოფია გვარწმუნებს, ვითარც მან მოახერხა დამტკიცება იმისა, რომ მარადისისა და ღვთაებრივის შესახებ არაფრის ცოდნა არ შეიძლება. ეს მოჩვენებითი შეგვიცნება ისე გაყადნიერდა, რომ ფილოსოფიის სახელიც კი დაიჩემა, ხოლო ცოდნისა და ხსიათის ზერელობისათვის ამ უკიდინარობის მოძღვრებაზე უფრო სასურველი და სასიამოვნო, ხალისით მისაღები სხვა აღარა იყო რა; ამ უკიდინარობის მოძღვრების წყალობით ეს ზერელობა და უგანაობა ჩინებულ რამედ გამოცხადდა, ყოველგვარი ინტელექტუალური მისწრაფების მიზნად და შედეგად გასაღდა.

ჭეშმარიტის არცოდნა და მხოლოდ დროებითი და შემთხვევითი, მხოლოდ ამ აო, მოვლენების შემცენება, — აი ის ამ აო — ება, რომელიც ფილოსოფიაში მედიდურობა, ხმაურობა, ჩვენის ხანაშიც მედიდურობს და თან პრეტყელ-პრეტყელ სიტყვებს ტარტარებს. შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ მას შემდეგ, რაც გერმანიაში ფილოსოფიამ განვითარება იწყო, ეს მეცნიერება ისეთ ცუდ მდგომარეობაში არასოდეს არ ყოფილა, რომ ამგვარ შეხედულებას გონიერულ შემცენებაზე ხელის აღებას მიეღწიოს ასეთ ქედმაღლურ პრეტენზიებამდე და ასეთ გავრცელებამდე. ეს შეხედულება ჭერ კიდევ წინამორბედი პერიოდიდან გადმოვიდა და საშინელო წინააღმდეგობაში ჩაუდგა ჯანსაღ სუფთა გრძნობას, ახალ სუბსტანციულ გონს. ამ ახალი და ჯანსაღი გონის განთიადს მიეცასაღმები, მოეუხმობ მას; მხოლოდ მასთან მაქვს საქმე და მხოლოდ მის საქმეს ვაყვებ, როდესაც ვამტკიცებ, რომ ფილოსოფიის შინაარსი უნდა ჰქონდეს, და როდესაც ამ შინაარსს თქვენს წინაშე ვანავითარებ.

მაგრამ ამით უმთავრესად მოეუხმობ ახალგაზრდობის სულს, რადგან საზღაზრდობა სიცოცხლის ის მშვენიერი ხანაა, როდესაც ადამიანი გავირეებულობის შეზღუდულ მიზანთა სისტემას ჭერ კიდევ არ დაუტყვევებია და უნარი აქვს თავისუფალი, უანგარო მეცნიერული მოღვაწეობისკენ. როდესაც ასევე ჭერ კიდევ არ დაუტყვევებია იგი ამოცების უარყოფით სულს, წმინდა კრიტიკული ძეღუკვის უშინაარსობას. ჭერ კიდევ ჯანსაღ გულს შესწევს სითამამე ჭეშმარიტება მოითხოვოს, ხოლო ჭეშმარიტების სამეფო ის სამეფოა, რომელშიც ფილოსოფია სულდგმულობს, რომელსაც ფილოსოფია აგებს და რომლის თანამონაწილნი ჩვენ ეხედებით ფილოსოფიის შესწავლით. რაც კი ცხოვრებაში ჭეშმარიტი, ღიადი და ღვთაებრივია, იღვცის აგანა; ფილოსოფიის მიზანია ამ იღვცის მის

ჭეშმარიტ სახესა და ზოგადობაში მისწვდეს. ბუნება იმით არის შემოჭილი, რომ გონება მას შეუძლია მხოლოდ აუცილებლობით ანაზორციელოს; გონის სამეფო კი თავისუფლების სამეფოა. ყველაფერი, რაც კი ადამიანის ცხოვრებას აერთიანებს, რასაც კი ღირებულება და აღიარება აქვს, გონითი ბუნებისაა; ხოლო გონის ეს სამეფო მხოლოდ ჭეშმარიტებისა და სამართლის შეგნებით, იდეათა ჩაწვდომით არსებობს.

ნება მომეცით ვისურვო და ვიმელონო, რომ მოვახერხებ სივითოვ და დავიმსახურო თქვენი ნდობა იმ ჭაზზე, რომელსაც ჩვენ დავადექით. მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, ნება მომეცით თქვენგან მოვითხოვო მხოლოდ ის, რომ თან მოიტანოთ ნდობა მეცნიერებისადმი, რწმენა გონებისადმი, ნდობა და რწმენა საერთო თავისადმი. ჭეშმარიტების ძიების სითამამე, გონის ძლიერების რწმენა ფილოსოფიური მეცადინეობის პირველი პირობაა; ადამიანი თავის თავს პატივს უნდა სცემდეს და უმაღლესის ღირსად სთვლიდეს. გონის სიდიადე და ძლიერება ადამიანს მაინც არ შეუძლია საჭმით სიდიადით იაზროს (რაც უნდა დიდი აზრი ჰქონდეს მასზე). სამყაროს დღვარულ არსებას თავის თავში არავითარი ისეთი ძალა არ გააჩნია, რომ შესძლოს ჭეშმარიტების სითამამეს წინააღმდეგობა გაუწიოს; იგი მის წინაშე უნდა გადთისხნას, მოელო თავისი სიმდიდრე და სიღრმე მის თვალთა წინაშე გადაშალოს და მის საშუალება მისცეს მით დატყვის და გაიზაროს.

ყოფილი საგნებისა არასაკმარისი აღმოჩნდება და წანამძლე უნებისა და რწმუნებების გაკეთება თუ დაშვება დაუშვებელია. მაგრამ ამასთან დასაწყისის მიღების დროს სიძნელე წარმოიშობა, რადგან ყოველგვარი დასაწყისი, როგორც უშუალო, რაღაც წანამძლეობის გულისხმობს ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, თვითონ ასეთი წანამძლეობა.

შესავალი

§ 1.

ფილოსოფია მოკლებულია იმ უპირატესობას, რაც სხვა მეცნიერებებს აქვთ. ფილოსოფიას არ შეუძლია წინასწარი იგულისხმოს, რომ მისი საგნები წარმოდგენის მიერ უშუალოდ აღიარებული და შემცნების მეტოდიც როგორც დასაწყისისათვის, ისე შემდგომი განვითარებისათვის უკვე მიღებულია. მართალია, ფილოსოფიას და რელიგიას ერთი და იგივე საგნები აქვთ, ორივეს საგანი ქვეშაირი ტექსტებია და, სახელდობრ, ქვეშაირი ტექსტები უმალესი აზრით, — იმ აზრით, რომ ეს ქვეშაირი ტექსტები ღმერთია და ღმერთია მხოლოდ ერთადერთი ქვეშაირი ტექსტები, შემდეგ (ორივე განხილვის სასრულის სფეროს, ბუნებასა და ადამიანის გონს, მათს ურთიერთობას ერთმანეთისადმი და ღმერთისადმი, აგრეთვე მათი ქვეშაირი ტექსტისადმი) ამიტომ ფილოსოფიას შეუძლია წინასწარი იგულისხმოს მისი საგნების ნაცნობობა, არათუ შეუძლია, მან უნდა იგულისხმოს ასეთი ნაცნობობა, ასევე წინასწარი უნდა დაუშვას მან ინტერესი მისი საგნების მიმართ; — თუნდაც მართლ იმის გამო, რომ ცნობიერება დროის მიხედვით წარმოდგენებს საგნების შესახებ უფრო ადრე იდგენს, ვიდრე მათს ცნებებს, და მთავრად იგი გონი მხოლოდ წარმოდგენის გავლით და მასზე თავისი მოქმედების მიმართებით მიდის აზროვნებით შემეცნებად და ცნებების საშუალებით წყდობამდე.

მაგრამ აზროვნებითი განხილვის დროს მალე აღმოჩნდება, რომ იგი თავის თავში შეიცავს მოთხოვნას, თავისი შინაარსის აუცილებლობა გვიჩვენოს და, დაგვისაბუთოს როგორც არსი, ასევე თავისი საგნების გამსაზღვრანი. ამრიგად, ის პირველი ნაც-

§ 2.

ფილოსოფია წინასწარი შეიძლება განისაზღვროს ზოგადად როგორც საგანთა აზროვნებითი განხილვა. მაგრამ თუ მართალია (რასაც ვერ ვთქვამთ), რომ ადამიანი ცხოველისაგან აზროვნებით განსხვავდება, მაშინ ყოველგვარი ადამიანური მხოლოდ და მხოლოდ იმით არის ადამიანური, რომ აზროვნების მიერ არის ნაწარმოები. ხოლო რადგანაც (ფილოსოფია აზროვნების განსაკუთრებული სახეა, ისეთი სახე, რომლის წყალობითაც ის შემეცნებად და ცნებითი შემეცნებად იქცევა) ამდენად ფილოსოფიური აზროვნება განსხვავდება აგრეთვე იმ აზროვნებისაგანაც, რომელიც ყველა ადამიანურში მოქმედებს და ყოველგვარ ადამიანურს ადამიანურებას ანიჭებს, თუმცა ფილოსოფიური აზროვნება ამ უკანასკნელი სახის აზროვნების იგივე ურთიერებას არის, რადგან თავის თავად მხოლოდ ერთი აზროვნება არსებობს. ეს განსხვავება იმასთან არის დაკავშირებული, რომ ცნობიერების ადამიანური შინაარსი, აზროვნებაზე დაფუძნებული, პირველად ვლინდება არა მხოლოდ ფორმის, არამედ ვიწროდ განსაზღვრული როგორც გრძნობა, პერსონალური, წარმოდგენა, ისეთ ფორმებში, რომლებიც როგორც ფორმები, აზროვნებისაგან უნდა განსხვავებულ იქნენ.

შენიშვნა: ძველიათველი წინარწმენა, ტრივიალურად ქცეული დებულება, რომელიც ამბობს, რომ ადამიანი ცხოველისაგან აზროვნებით განსხვავდება; ეს შეიძლება ტრივიალურად გვეჩვენებოდეს, მაგრამ ამასთან უცნაურად და საკვირველად უნდა მივჩინდეს აგრეთვე ისიც, რომ ასეთი ძველი რწმენის გახსენება საჭირო ხდება. მაგრამ იგი საჭიროდ შეიძლება მიჩნეული იქნეს მხოლოდ დღევანდელი ეპოქის ცრურწმენის გამო, რომელიც გრძნობას და აზროვნებას იმდენად თითქმის ერთმანეთისაგან,

რომ ერთმანეთსაც კი უპირისპირებს, ერთმანეთის მტრულ მხარეებადაც აღიარებს და ამბობს, რომ გრძნობა, განსაკუთრებით რელიგიური გრძნობა, აზროვნებისაგან უწმინდურდება, მახინჯდება და ისიბება კიდევაც, თითქმის თავისი ძირი და ადგილი. ამგვარი გათიშვის დროს იფიქრებენ, რომ მხოლოდ ადამიანს აქვს რელიგიის უნარი, რომ ცხოველს არაფერი რელიგია არ გააჩნია ისევე, როგორც არ გააჩნია არც სამართალი და არც მორალთა. როდესაც რელიგიასა და აზროვნების ამ გათიშულობას ამტკიცებენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ ისეთი აზროვნება, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ გააზრება, — მარეფლექტირება ელიაზროვნება, რომლის შინაარსს შეადგენენ აზრები როგორც ასეთი და რომელსაც ეს აზრები მიჰყავს ცნობიერებაში. იმის გამო, რომ ყურადღებას არ აქცევენ აზროვნების მიმართ ამ განსხვავებას, რომელიც ფილოსოფიის მიერ გარკვევით არის აღნიშნული, ამ განსხვავების უცოდინარობა წარმოშობს უსეწ წარმოდგენებსა და საყვედურებს ფილოსოფიის წინააღმდეგ. რადგან მხოლოდ ადამიანს აქვს რელიგია, სამართალი და ზნეობრიობა, და რადგანაც მას ისინი მხოლოდ იმის გამო აქვს, რომ ის მოაზროვნე არსებაა, ამდენად რელიგიური, სამართლებრივისა და ზნეობრივის შინაარსში — გრძნობა იქნება ეს შინაარსი, რწმენა თუ წარმოდგენა — საერთოდ აზროვნება მონაწილეობდა. აზროვნების მოქმედება და ნაწარმოებები მათში არის აწმყოფი და მოცემული. მაგრამ სულ სხვაა, როცა აზროვნების მიერ განსაზღვრული და გაანგებებული გრძნობები და წარმოდგენები მაქვს, და სხვა, როდესაც მათ შესახება აზრები მაქვს. ცნობიერების ამ წესების შესახებ გააზრების მიერ შექმნილ აზრებში უნდა გავიყოთ რეფლექსია, რეზონირება და სხვა. — აგრეთვე ფილოსოფიაც.

ამასთან მომხდარა და მძირად გაუგებრობასაც ჰქონია ადგილი, უმტკივნეობით, რომ ასეთი გააზრება თითქმის აუცილებელი პირობაა, ანდა, კიდევ უფრო მეტი, ერთადერთი გზა მარადისისა და ქვეშეობრივის წარმოდგენისა და გაგების მისაღწევად. ასე, მაგალითად, ღმერთის არსებობის მეტაფიზიკური და დასაბუთებანი (ისინი ახლა უკვე წარსულს ჩაბარდნენ) ისეთ დასაბუთებად აღსდებოდა, თითქმის არსებითად და მხოლოდ მათი ცოდნითა და მათი დაჭერებით შეიძლება ღმერთის არსებობის რწმენისა და დარწმუნებულობის მიღე-

ამგვარი მტკიცება იმას ჰყავს, ჩვენ რომ ვთქვათ, მანამდე არ სჩვეოდა შევეპოთ რამე, სანამ არ გვეცოდინება საკვები საშუალებების ქიმიური, ბოტანიკური ანუ ზოოლოგიური განსაზღვრებები, უნდა მოვიცადოთ მისი მონელება მანამდე, სანამ ანატომიისა და ფიზიოლოგიის შესწავლას დაიბამთავრებდეთ, ეს რომ ასე იყოს, სინამდვილეში გვეცოდინება ასპარეზზე; ისევე როგორც ფილოსოფია თავის ასპარეზზე, რასაკვირველია, მეტისმეტად საჭირო გახდებოდნენ, მაშინ მათი საჭიროება აბსოლუტურ და საყოველთაო აუცილებლობასაც კი მიადევნებ; მაგრამ, თუ სწორად ვიტყვი, მაშინ ისინი არათუ აუცილებელი იქნებოდნენ, სულაც აღარ იარსებებდნენ.

§ 3.

ის შინაარსი, რომელიც ჩვენს ცნობიერებას ავსებს, რასაც უნდა იყოს, ჰქმნის გრძნობათა, მკერეტელობათა, სახეთა, წარმოდგენათა, მიზნათა და ვადებულებათა და ა. შ., აგრეთვე აზრთა და ცნებათა გარკვეულობას. ამდენად გრძნობა, მკერეტელობა, სახე და ა. შ. ისეთი შინაარსის ფორმებია, რომელიც ერთი და იგივე რჩება, სულ ერთია, იქნება იგი ნაგრძნობი, განკერეტული, წარმოდგენილი, ნაწილი თუ მხოლოდ ნაგრძნობი, აზრის შეურველი, ან ნაგრძნობი, განკერეტული და ა. შ. აზრშეგვით ანდა მხოლოდ ნაზრები სრულიად შეურველია. ამ ერთ-ერთ რომელიმე ფორმაში ან რამდენიმე ამგვარი ფორმის ნარკვეში შინაარსი ცნობიერების საგანს წარმოადგენს. მაგრამ ამ საგნობრიობაში ამ ფორმათა გარკვეულობა ან შინაარსში იჭრებინ; ასე რომ, როგორც ჩანს, თვითიული ან ფორმის მიხედვით განსაკუთრებული საგანი წარმოიშობა, და ის, რაც თავისთავად ერთი და იგივეა, განსხვავებულ შინაარსად შეიძლება გამოიყურებოდეს.

შენიშვნა. ვინაიდან გრძნობის, მკერეტელობის, სურვილის, ნებელობის და ა. შ. განსაზღვრებებს, რამდენადაც ჩვენს ციკლს, საერთოდ წარმოადგენს, ამიტომ ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია წარმოდგენების ადგილს აზრებს, კატეგორიებს, ანუ უფრო უსრულად რომ ვთქვათ, ცნებებს სცემს. წარმოდგენები საერთოდ შეიძლება განხილული იქნეს როგორც აზრთა და ცნებათა მეტაფორები. მაგრამ გვაქვს რა წარმოდგენები, ამით

ჯერ კიდევ არ ვიცით მათი მნიშვნელობა აზროვნებისათვის, ჯერ კიდევ არ ვიცით მათი აზრები და ცნებები. პირვით, ორმაგი ხასიათი აქვს და ერთი და იგივე რაღაცა, ჯერადეს აზრები და ცნებები, და იცოდენ, თუ რა წარმოდგენები, რა მკერტელობანი, რა გრძნობები შეესატყვისება მათ. ერთ-ერთი მხარე იმისა, რასაც ფილოსოფიის გაუგებლობას უწოდებენ, ამასთან არის დაკავშირებული. სიმძნელე, ერთი მხრივ, უუნარობაშია და ეს უუნარობა კი თავისთავად მხოლოდ აბსტრაქტულ აზროვნებას მიეწვევება. **მ ი უ ჩ ე ე ე ლ ბ ა ა . ე . ი .** როდესაც კაცს იმის უნარი არა აქვს წმინდა აზრების ფიქსირება მოახდინოს და მათში იმოძრაოს, ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში აზრები მიჩვეულ გრძნობადსა და გონივით მასალას არიან მიტანნილი და შეერთებული, ხოლო გააზრების, რეფლექტირებისა და რეზონირების დროს გრძნობებს, მკერტეულობებს, წარმოდგენებს აზრებიდან შეეცდურება (ყოველ სრულიად გრძნობადი შინაარსის წინადადებაში: „ეს ფოთოლი მწვანეა“, უკვე შერეულია ა რ ს ი ს ა და ე რ თ ე ლ ბ ა ი ს კატეგორიები). მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც თვითონ აზრებს გაიხილთ საგანდ სხვა ელემენტების შეურყევად. ფილოსოფიის გაუგებლობის მეორე მხარეს წარმოადგენს მოუთმენლობა და სურვილი იმისა, რათა წარმოდგენის სახით ჰქონდეთ თვალწინ ის, რაც ცნობიერებაში აზრი და ცნებაა. ხშირად გვხვდება ასეთი გამოთქმა: არ ვიცით, რა უნდა ვი აზ რ ი თ ა მ ათვისებულ ცნებაშია; ცნებაში სხვა არაფერია სააზრო, თუ არა თვითონ ცნება. მაგრამ ზემოაღნიშნული გამოთქმის აზრი უკვე ცნობილი, ჩ ე ე ე ლ ბ ა ი ე წ ა რ - მ ო ღ გ ე ნ ი ს ნატურა და სურვილი; ცნობიერებას ასე ემართება, თითქმის მას წარმოდგენის ფორმასთან ერთად გამოაცალეს ის ნივთიერი, რომელზეც ის ადრე მტკიცედ და საკუთარ ჰერქვეშ იდგა. როდესაც თავის თავს ცნების წმინდა სფეროში აღმოაჩენს, აღარ იცის, სად, რომელ სამყაროში იმყოფება. ამიტომ ყველაზე უფრო გასაცემად მაინათ მწერლები, მოქალაქეები, ორატორები და ა. შ., რომლებიც თავიანთ მითხრობებას თუ მსმენელებს ისეთ რამეებს გაიხსენებენ, რაც ამ უკანასკნელებს თვითონაც წინასწარ უკვე ზეპირად იციან, რასაც ისინი უკვე მიჩვეულნი არიან და რაც თავისთავადაც გასაცემბია.

§ 4.

ჩვენი ჩვეულებრივი ცნობიერების მიმართ ფილოსოფიამ უპირველეს ყოვლისა უნდა დაამტკიცოს, რომ არსებობს მისი შემეცნების თავისებური წესის მოთხოვნილება

რაც გააღვიძოს ამგვარი მოთხოვნილება. მაგრამ რელიგიის საგანში, მიმართ, საზოგადოდ ქეშმარიტების მიმართ, მან უნდა ცხადვოს, რომ მას თვითონ აქვს მათი შემეცნების უნარი; რაც შეეხება რელიგიური წარმოდგენებისაგან განსხვავებას, რომელიც უკლებლდება, მან უნდა გაამართლოს მათგან განსხვავებული განსჯილებანი.

§ 5.

ამ აღნიშნული განსხვავებისა და მასთან დაკავშირებული იმ მხედველობის წინასწარ გასაგებად, რომ ჩვენი ცნობიერების ქეშმარიტი შინაარსი, მისი აზრისა და ცნების ფორმაში გადატარის დროს, ინანება და პირველად მხოლოდ ამით იქნება ის თავის ნამდვილ შემეცნად, დაყენებული, შეიძლება გაიხსენოთ მხოლოდ ქეცელი წინააღმდეგ, რომელიც სახელდობრ, ამოხსნის. რომ იმის შესატყობად, თუ რა არის ქეშმარიტი საგნებში, მოვლენებში, აგრეთვე გრძნობებში, მკერტეულობებში, აზრებში, წარმოდგენებში და ა. შ., საჭიროა გააზრება. მაგრამ გააზრება ყოველ შემთხვევაში მაინც აზრებად გარდაქმნის გრძნობებს, წარმოდგენებს და ა. შ.

შენიშვნა. რამდენადაც მხოლოდ აზროვნება წარმოადგენს ფილოსოფიის საქმიანობის განსაკუთრებულ ფორმას, ხოლო ყოველ დამიანს ბუნებით მოდგამს აზროვნების უნარს, ამიტომ იმ აბსტრაქციის წყალობით, რომელიც 3-ში აღნიშნულ განსხვავებას გამოსტეგებს, სწორედ იმის საწინააღმდეგო ხდება, რაც ზემოთ მოხსენებული იყო როგორც ფილოსოფიის გაგებებლობის გამოჩენა. ეს მეცნიერება ხშირად ისეთი ეკლემტიკურობისა და უპატივისცემლობის განიცდის, რომ თვით მათად კი, ვინც მის შესწავლაზე არასოდეს არ გარჯილან, წარმოუდგენიათ, რომ მითითებულ, ყოველგვარი შესწავლის გარეშე, ეს მითით, თუ რა არის ფილოსოფია, და როგორც კი მიიტევენ ჩვეულებრივ განათლებას, განსაკუთრებით რელიგიურ გრძნობებზე დამყარებით, ჰგონიათ, რომ უკვე შეუძლიათ გზადგანა ფილოსოფიისა და მასზე მსჯელობა. აღიარებენ, რომ საჭიროა შესწავლილ გვერდებს სხვა მეცნიერებანი, რათა ისინი ყოცოდეთ, რომ მხოლოდ ასეთი ცოდნის შემდეგ გვაქვს მოთუ მსჯელობის უფლება. იმასაც აღიარებენ, რომ ფესვებიდან დასამზა-

დებლად საჭიროა ხელობის შესწავლა და ამ დარგში მუშაობა, თუმცა ყოველ ადამიანს აქვს თავისი ფეხის ზომა, ხელები და მათი შემწეობით ამ სამუშაოს შესასრულებლად საჭირო ბუნებრივი სიმარჯვე. ჰგონიათ, რომ მხოლოდ ფილოსოფოსობისათვის არ არის საჭირო ამგვარი შესწავლა და შრომა-გარჯა. ამ იოლმა მოსასზრებამ უარეს ხანაში თავისი დღასტურება ჰპოვა უშუალო ცოდნის, მკვრეტელობითი ცოდნის მოძღვრებაში.

§ 3.

მეორე მხრივ, ასევე საყურადღებოა და მნიშვნელოვანი, რათა ფილოსოფიის შეგნებული ჰქონდეს, რომ მისი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა ის შინაარსი, რომელიც თავდაპირველად ცოცხალი გონის სფეროში წარმოშობილია და წარმოიშობა, ქმნის და მყარდება, ცნობიერების სინაგმა-გარჯა. ამ იოლმა მოსასზრებამ უნდა ჰქონდეს, რომ მისი შინაარსი სინამდვილეა. ამ შინაარსის უახლოეს შეგნებას ჩვენ ცდას ვუწყოლებით. სამყაროს დაფიქრებელი განხილვა უკვე განასხვავებს, თუ გარეგანი და შინაგანი მუხარსის [მუხმყოფობის, (Dasein)] ვრცელ სამეფოდან რა არის მხოლოდ წარმატებული და უმნიშვნელო მოვლენა და რა არის ის, რაც თავისთავად სინამდვილეა ის სახელს ჭეშმარიტად იმასხერებს. რადგან ფილოსოფია ამ ერთი და იმავე შინაარსის ცნობიერებას სხვა სახეებისაგან მხოლოდ ფორმით განსხვავდება, ამიტომ მისი შეთანხმება სინამდვილესა და ცდასთან აუცილებელია. ისიც კი შეიძლება, რომ ეს შეთანხმება მიჩნეული იქნეს ამა თუ იმ ფილოსოფიის ჭეშმარიტების გარეგან სასიყვედურ მაინც, ისევე როგორც მეცნიერების უმაღლეს საბოლოო მიზნად უნდა მივიჩნიოთ თვითცნობიერი გონების არსებულ გონიერებასთან, სინამდვილესთან შერეობის წარმოშობა ამ შეთანხმების შემოქმედების წყალობით.

შენიშვნა. ჩემი „სამართლის ფილოსოფიის“ წინასიტყვაობაში, გვ. XIX, ასეთი დებულებებია:

რაც გონიერია, ის ნამდვილია.

და რაც ნამდვილია, ის გონიერია.

ეს ზარტივი დებულებანი ზოგს უცნაურად ეჩვენა და, მათ მტრული თავდასხმები განიცადეს თვით იმათიანაც კი, ვისაც სადავოდ არ მიაჩნია თავისი ცოდნა ფილოსოფიასა და, რაღა თქმა უნ-

და. რელიგიაში. რელიგიის მოყვანა ამ მიმართებით საჭირო აღაა, რადგან მისი მოძღვრება ღვთაებრივ მსოფლიომპყრობელობაზე სრულად გარკვევით გამოხატავს ამ დებულებებს. მაგრამ რაც შეეხება ფილოსოფიურ აზრს, უნდა ვიცულისხოთ, რომ იმდენი განსაზღვრება მოეპოვებათ, ის მაინც იცინა, არა მარტო ნამდვილია ისე, არა მარტო უნამდვილესა და ერთადერთი ჭეშმარიტად ნამდვილი, არამედ ამ დებულებათა ფორმალური თვალსაზრისით ისიც იცინა, რომ საერთოდ მუხარსი ნაწილობრივ მოვლენაა და მხოლოდ ნაწილობრივ არის სინამდვილე. (ჩვეულებრივ ქვეყნული ცხოვრებაში სინამდვილეს შემთხვევითი უწყობენ ყოველგვარ უხიავ, უცაბედ აზრს, დაბნეულობას, ბოროტებას და ყველა ამისთანებს, ისე როგორც ყოველგვარ არსებობას [Existenz], როგორც არ უნდა დამახინჯებული და წარმატებული იყოს.) მაგრამ თვით ჩვეულებრივი გრძნობისათვისაც კი შემთხვევითი არსებობა ნამდვილის მაღალფარდოვან სახელს ვერ იმასხერებს; შემთხვევითი ისეთი არსებობაა, რასაც იმაზე მეტი ღირებულება აქვს, რაც შეცდომებულს, რომელსაც ერთნაირად შეუძლია იყოს და არც იყოს. მაგრამ მე თუ სინამდვილის შეხებ ვლამაზავდები, მაშინ თავისთავად იმაზეც უნდა დაფიქრებულეყნობა, თუ რა აზრით ვხმარობ ამ გამოთქმას, რადგან დაწერილად დაწერილი „ლოგიკაში“ განვიხილე სინამდვილე და იგი ხესტად განვსხვავე არა მარტო შემთხვევითისაგან, რასაც მაინც მოეპოვება არსებობა, არამედ უფრო დეტალურად აგრეთვე ჭეშმარიტისაგან, არსებობისაგან და სხვა განსაზღვრებებისაგან. სინამდვილის სინამდვილის წინააღმდეგ გამოდის ისე, როგორც ის წარმოადგენა, რომ იდეები, იდეალები სხვა არა არის რა, თუ არა ჭეშმარიტი და ფილოსოფიური ტენიის მიერ შეთხზული ამგვარი ფანტაზიების სისტემა არის, ასევე ის ჭეშმარიტებული წარმოდგენა, რომ იდეები და იდეალები ბევრად უფრო წარჩინებული რამ არაა იმისათვის, რომ სინამდვილე ჭეშმარიტად ადამაზნდეს სუსტს რამ არაა იმისათვის, რომ სინამდვილე მოითხოვონ. მაგრამ სინამდვილის გათიშვა რდისაგან განსაკუთრებით ესაოგნება განსვს, რომელსაც თავისი აბსტრაქციების ზმანე-ანი ჭეშმარიტ რაღედ მიაჩნია და მედიდურობს იმით, რომ ამბობს: „ჭეშმარიტია“, რომლითაც ის განსაკუთრებული ხალხით პოლიტიკურ ასპარეზზე მბრძანებლობს, თითქმის ქვეყანა იმას უცდიდა, გაეგო, თუ როგორი უნდა იყოს და როგორი არ არის;

ქვეყანა რომ ისეთი იყოს, როგორც ჯერ არის, მაშინ სად დარჩებოდა მისი ყოვლის სიბრძნე — „ჯერარსა“? თუკი განსჯა მიმართავს თავის „ჯერარსს“ ტრივიალურ, გარეგან და წარმავალ საგნებზე, დაწესებულებებზე, მდგომარეობებსა და სხვა ამოსათნებზე, რომელთაც გარკვეული ეპოქისათვის, გარკვეული წრისათვის დიდი შეფარდებითი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მაშინდელი, მაშინ ის შეიძლება მათალიც აღმოჩნდეს და ამ შემთხვევაში ის ბევრ რამეს ნახავს ისეთს, რაც ზოგად სწორ განსაზღვრებებს არ შეესატყვისება; წეს არ აქვს იმდენი ჰკუა, რომ თავის ირგვლივ მიმოიხედოს და ბევრი ისეთი რამ დაინახოს, რაც სინამდვილეში ის არ არის, როგორც უნდა იყოს, როგორც ჯერ არის? მაგრამ ეს სიბრძნე მართალი არ გახლავთ, როცა წარმოუდგენია, თითქმის ამგვარი საგნებითა და მათი ჯერარსით ფილოსოფიური მეცნიერების ინტერესთა სფეროში იმყოფებოდეს. ფილოსოფიურ მეცნიერებას საქმე აქვს მხოლოდ იდეასთან, რომელიც ისეთი უძლეობი არაა, რომ მხოლოდ ჯერარს იყოს და ნამდვილად კი არ იყოს, მაშასადამე, მას საქმე აქვს ისეთ სინამდვილესთან, სადაც ის საგნები, დაწესებულებები, მდგომარეობანი და ა. შ. მხოლოდ ზერეულ გარეგან მხარეს წარმოადგენენ.

§ 7.

ვინაიდან გააზრება საერთოდ, უწინარეს ყოვლისა, შეიცავს ფილოსოფიის პრინციპს (პრინციპს აგრეთვე საწყისის აზრითაც) და მას შემდეგ, რაც ახალს დროში თავის დამოუკიდებლობაში ეკლავ გათვლურქნა (ლუთერის რეფორმაციის შემდეგ), ამასთან თავიდან მარტო ანსტრუქციანზე კი არ შეჩერდა, როგორც ბერძენთა ფილოსოფიურ საწყისებში, არამედ ამავე დროს მოეღონათ სამყაროს უზომოდ ჩინილ მასალას დაეწაფა, ამიტომ ფილოსოფიის სახელი დაარქვეს ყველა იმ ცოდნას, რომელიც ემპირიულ ცალკეულობათა ზღვანი მტკიცე მდგომარეობასა და საყრდენობაშია შემდგენილი, ხოლო შემთხვევითობათა უსასრულო სიზარავის მოჩვენებების უწყსრიგობაში შესწავლის აუცილებელს, კანონს; მაშასადამე, ფილოსოფიის სახელი დაარქვეს ისეთ ცოდნას, რომელიც, ამავე დროს, თავის შინაარსს იღებს გარეგანისა და შინაგანის საკუთარი მჭერტელობიდან და აღმშენი, თვალწინ წარმოდგენილი ბუნებიდან, ისევე როგორც თვალწინ წარმოდგენილი გონიდან და ადამიანის გულიდან.

შენიშვნა. ცდის პრინციპი იმ უსაზღვროდ მნიშვნელოვან საზღვრას შეიცავს, რომ ამა თუ იმ შინაარსის ასათვისებლად და სასრულად აღიარებისათვის საჭიროა თვითონ ადამიანი მონაწილეობდეს მასში, უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ, ადამიანი უნდა დაეჭრობდეს, რომ ეს შინაარსი ვინაზმება და უფროდგება მის საკუთარ დაარწმუნებულობას. ის თვითონ უნდა დაეჭრობდეს ცდის შინაარსში. მან თვითონ უნდა მიიღოს იგი, სიკრთია, იქნება იგი მხოლოდ თავისი გარეგანი გრძნობებით. თუ თავისი ღრმა გონით, თავისი არსებითი თვითგონიერებით. — იგივე პრინციპია, რასაც დღეს რწმენას, უშუალო ცოდნას, გაგნებას სამყაროში და უმთავრესად კი საკუთარ შინაგან სამართლში გამოცხადებას უწოდებენ. იმ მეცნიერებებს, რომელიც მკაფად ფილოსოფიის სახელი დაარქვეს, მათ მიერ მოქმედი გამოსავალი წერტილის თანახმად, ჩვენ ემპირიულ მეცნიერებებს ვუწოდებთ. მაგრამ ის არსებითი რამ, რომელიც მხოლოდ დაუსაზღვრად და რომელსაც ისინი შედეგის სახით მიიჩნევენ. არის კანონები, ზოგადი დებულებები, თეორიები, აზრები არსებულის შესახებ. ასე, მაგალითად, ნიუტონის ფიზიკის, ბუნების ფილოსოფია დაერქვა, ხოლო პლეგორიკი უსმამა ხალხთა ისტორიული ურთიერთობებების შეხედობითა და შეპირისპირებით, და ჩვეულებრივი მსჯელობის დებულებით, წამოაყენა ზოგადი ძირითადდებულებანი, თეორია, რომელსაც შეიძლება დავარქვას საერთაშორისო სახელწოდებით სამართლის ფილოსოფია. — ინგლისელები ფილოსოფიის სახელწოდებას დღესაც საყოველთაოდ ეს აზრი აქვს. ნიუტონის დამოუკიდებელი ფილოსოფიის სახელით და დიდებით სარგებლობს; თვით ინსტრუმენტების გამოყენებითა პრეკტიკანტებშიც იმ ინსტრუმენტებს, რომლებიც მაგნიტური ან ელექტრული განსაყურებელი რუბრიკები არ შედის, — თერმომეტრებს, ბარომეტრებს და ა. შ. ფილოსოფიურ ინსტრუმენტებს უწოდებენ; რასაქიერეგლია, ხის, რკინის, სხვათა ამისთანათა შეჭრებებს კი არ უნდა ვუწოდებთ ფილოსოფიური ინსტრუმენტები, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ აზრებს, რომლებიც უნდა დავარქვათ ფილოსოფიის ინსტრუმენტად. — ასე-

ს. კომპის ტომისი მიერ გამოცემულ ჟურნალსაც ასეთი ტიტული აქვს: „ფილოსოფიის ანალიზი ანუ კრიტიკა, შინაგან ფილოსოფიის, მექანიკის, ბუნების ისტორიის, სოფლის მეურნეობისა და ბუნების მეცნიერებისა ილუსტრირებული ჟურნალი“. — აქედან შეიძლება თავისთავად ჩამოვიღოთ, თუ რა საგნებს უწოდებენ ფილოსოფიურ მატერიალს ან მოკლე ხნის წინ განსაკუთრებულად მხოლოდ გამოქვეყნებული წიგნის შესახებ განცხადებაში ჰერბერტის შემოქმედის ამოთქმით: „The Art of Printing the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed, 8. price 2sh“. — ომების შენახვის ფილოსოფიური საფუძველია მათი ქიმიური, ფიზიკური და სხვა მიხედვით. პრინციპები იკვლისწემა.

მე ფილოსოფიის უწოდებენ განსაკუთრებით უახლოეს დროში წარმოშობილ ბიოლიტკურ გეონომას, რასაც ჩვენ ჩვეულებრივად ვუწოდებთ მეცნიერებას რაციონალური სახელმწიფო მეურნეობის შესახებ¹.

§ 8.

რაც უნდა დამავიწყებელი იყოს ეს შემეცნება თავის მსარეზზე, მიიწი აღმოჩნდება, უპირველეს ყოვლისა, რომ არსებობს საგანთა სხვა წრეც, რომლებიც მასში არ შედის. ესაა თავისუფლება, გონი, ღმერთი. ისინი ამ შემეცნების ნიადაგზე არ მოიპოვებიან არა იმიტომ, რომ ისინი ცდას არ უნდა ეკეთვნოდნენ; მართალია, ისინი გრძნობით არ განიცდიან, მაგრამ ის, რაც საერთოდ ცნობიერებაში არის, განიცდება. — ეს ტაქტოლოგიური დებულებაა კია; ამ საგნებს ცნისეული შემეცნების ნიადაგზე ვერ ეპოვებათ, იმიტომ რომ ეს საგნები თავიანთი შინაარსით მშინე უსარტულო სახით წარმოვიდგებიან.

შენიშვნა. არსებობს ერთი ძველი დებულება, რომელსაც შეცდომით მაიწერენ არისტატელეს, თითქმის იგი მისი ფილოსოფიის თვალსაზრისი გამოხატულებას: nihil est in intellectu,

¹ ინგლისელ სახელმწიფო მოღვაწეთა საბარო მოსწენებშიც საყოველთაო სახელმწიფო მეურნეობის ძირითად დებულებათა მიმართ ხშირად გვხვდება გამოთქმა: ფილოსოფიური პრინციპები. 1825 წელს (2 თებ.) პარლამენტის სხდომაზე ბრუქმა სვედსტრეფს საპასუხო მიმართაჲმ ასეთი რომ გამოცხადებოდა: „სახელმწიფო მოღვაწის ირმშესაფერი და ფილოსოფიური პრინციპები თავისუფალი ეპირობისა, — რადგან უმკველია, რომ ეს პრინციპები ფილოსოფიურია, — რომელთა მიღება მისმა უდიდებულესობამ დღეს პარლამენტს მიუღო“. — და სხვ. მაგრამ იპოზიციის მართვ ც წვერი რიდი ამბობდა ასე: ყოველწიურ ნაღმზე, რომელიც (იმავდ თვის) მაიწერ ვემშემატრონიკთა საზოგადოებამ პირველი მინისტრის, გრაფ ლევერჰელის თაქმლომარეობით, რომლის გვერდით ისინდენ სახელმწიფო ღმრთი კანჩივ და არმის ვანერალ-სახინადარი ბატონი ჩარლზ ლინკი, სახელმწიფო მოღვაწე კანჩივმა თავის სადღეგრძელოზე ასე უკახუბა: „ამ მოვლენის წინ დიწყო ისეთი პერიოდი, როდესაც მინისტრებს შესაძლებლობა და ძალა შესწევდა ამ ქვეყნის სახელმწიფო მმართველობაში ღრმა ფილოსოფიური მართებულები შექმნიდნენ“. როგორც არ უნდა განსხვავდებოდნენ ინგლისური ფილოსოფია გერმანული ფილოსოფიისგან, უნდა როდესაც სხვაგან ფილოსოფიის სახელწოდება მტკსახელად დასცკრება იმმარება, ანუ სამეწველ რაღაცად ითვლება, მაინც სასახარლოა. როდესაც, ვხედავთ, თუ ფილოსოფიის სახელწოდება პატრისტეშიც ამსწენებ ინგლისელი სახელმწიფო მოღვაწეები.

quod non fuerit in sensu — აზროვნებაში ისეთი არაფერია. რაც გრძნებაში, ცდაში არ ყოფილიყოს. მხოლოდ გაუგებრობად უნდა მოიგულოს ის ამბები, რომ სპეკულატურ ფილოსოფიის არ სურდა დებულებების აღიარება. მაგრამ იგი შებრუნებულ დებულებასაც მტკიცებს ასევე: nihil est in sensu. quod non fuerit in intellectu (გრძნებაში ისეთი არაფერია, რაც გონებაში არ არის). — სრულიად ზოგადი აზრით, რომ Nus და უფრო ზუსტი განსაზრებით კი გონი სამყაროს მიზნობა, უფრო ზუსტად (იხ. § 2), გულბრეიცი, ზნეობრივი, რელიგიური გრძნობა ისეთი გრძნობა, მასადამე, ისეთი შინაარსის ცდაა, რომელსაც თავისი ძირი და ფიქსი ადგილსამყოფელი მხოლოდ აზროვნებაში აქვს.

§ 9.

შეორეც, სუბიექტური გონება ფორმის თანახმად თავის შემდგომ დამავიწყლებას მოითხოვს; ეს ფორმა საერთოდ აუცილებლობაა (იხ. § 1). მაგრამ ამგვარ მეტაფიზიკურ წესში ნაწილობრივ მასში მოცემული ზოგადი, გვარუბრებაა. შ. თავისთვის განუსაზღვრელია, განსაკუთრებული ზნეობრივი თავისთავად დაეკუთრებულ არ არის. და, პირიქით. ეს ორივე, — ზოგადი და განსაკუთრებული ერთმანეთის მიმართ გარეგანი შემთხვევითი არიან, ისე როგორც ერთმანეთთან დაეკუთრებულ განსაკუთრებულობანიც თავისთავად ერთმანეთის მიმართ გარეგანი და შემთხვევითი არიან. ნაწილობრივ კი საწყისები ყველგან შემოაღობიან, წინასწარი ნახულები, წინამძღუდები არიან. ორივე შემთხვევაში აუცილებლობის ფორმა თავის დამავიწყლებას ვერ ნახულობს, რამდენადაც იგი ისეთ არის მიმართული, რომ ეს მოთხოვნილება დაეკუთრებოდეს, ნამდვილი ფილოსოფიური, სპეკულატური აზროვნებაა. ამით მას, როგორც ვაზრებას, თუმცა იმ პირველ ვაზრებასთან საერთო აქვს, მაგრამ ამავდ დროს მისგან განსაკუთრებული ფორმებიც აქვს, რომელთა ზოგადი არის ცნება.

შენიშვნა. ამდენად სპეკულატური მეცნიერების დამოკიდებულება სხვა მეცნიერებათა მიმართ მხოლოდ შემდეგია: სპეკულატური მეცნიერება სხვა მეცნიერებათა ემპირიულ შინაარსის

განხე კი არ გადაადგმეს. არამედ მიიღებს და გამოიყენებს. ასევე ამ შეცნობებთან ზოგადს, კანონებს, გვარებებს და ა. შ. აღიარებს. და თავის საკუთარ შინაარსად აქცევს, მაგრამ შემდეგ ამ კატეგორიულ სხვა კატეგორიები შეაქვს და ძალას და მნიშვნელობას ასაქმებს. განსხვავება აღენად ეხება მხოლოდ კატეგორიების შეცნობას. საკუთარული ლოგიკა შეიცავს წინანდელ ლოგიკას და მეტალოგიკას. ინახავს აზრის იმავე ფორმებს, კანონებსა და საგნებს. მაგრამ ამავე დროს ახალი კატეგორიებით მათ შემდგომ ანეითაობას და გარდაქმნის.

ეს ეხება საკუთარული აზრით უნდა განესხვავოთ იმისაგან, სადა ჩვეულებრივად ცნებას უწოდებენ. სწორედ ამ უკანასკნელი ცნებებით აზრითაა, რომ წამოაყენეს მტკიცება და ათასჯერ და სხვა ათასჯერ იმეორებენ, და ცრურწმენად კი აქცევენ, რომ ცნებით უსასრულოს წვდომა არ შეიძლება.

§ 10.

ფილოსოფიური შემეცნების წესის ეს აზროვნება თვით საკითხებს იმას, რომ გაგებელი იქნეს მისი აუცილებლობა და გამართლებული იქნეს მისი უნარი აბსოლუტური საგნების შემეცნებისა. მაგრამ ასეთი გაგება თვით ფილოსოფიური შემეცნებაა და ამიტომ მხოლოდ ფილოსოფიის შიგნით აქვს ადგილი. მაშასადამე, წინასწარი ახსნა-განმარტება არაფილოსოფიური იქნებოდა და მეტი სხვა არაფერი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, თუ არა ქსელი წინამძღვრია, დამოწმებათა და მსჯელობათა, ე. ი. შემთხვევით მტკიცებათა, რომელთაც იმავე უფლებით და იმავე რწმენებით შეიძლება საწინამდებლო მტკიცებები დაუპირისპირდეს.

შეინიშნავს: კ რ ი ტ ი კ უ ლ ი ფილოსოფიის მთავარი თვალსაზრისი ისაა, რომ ვიდრე დმართის, ნებითა არსების და სხვათა შემეცნებას შეუძლებოდა, ჯერ თვითონ შეეცნებოდა. უნდა იქნეს წინასწარ გამოკვლეული, შეუძლია თუ არა მის ადგარი რამის შესრულება; ჯერ ი ნ ს ტ რ უ მ ე ნ ტ ს უნდა გაეცნოთ, ვიდრე იმ სამუშაო შემუშავებულდეთ, რომელიც ამ ინსტრუმენტის საშუალებით უნდა შესრულდეს, თუ ეს ინსტრუმენტი საკმარისი არაა, მაშინ ყოველი შრომა და გარჯ ტყუილ-უბრალოდ გაიფანჯრებოდა. — ეს აზრი იმდენად დამაჯერებელი ეგონათ, რომ დიდი აღტაცება და მოწონება გამოიწვია, და შემეცნება, აქამდე საგნებით დაინტერესებული და მათს

საქმიანობაში გართული, მოწყდა მათ და თავის თავს, ფორმალურ მხარეს მიუბრუნდა. ხოლო თუ არ გვიჩნდა სიტყვებით თავი მოეცეყო, ადვილად შეიძლება დაეინახოთ, რომ, მართალია, სხვა ინსტრუმენტები შეიძლება გამოკვლეული და შეფასებული იქნეს სხვა რომელიმე ხერხით, ვიდრე იმ განსაკუთრებული სამუშაოს წამოწყებით, რისთვისაც ისინი არიან განკუთვნილი, მაგრამ შეძენების გამოკვლევა სხვანაირად არ შეიძლება, თუ არა ისევე შეეცნებოთ; ამ ევრეთიწოდებული ინსტრუმენტის, იარაღის გამოკვლევა სხვა არაფერია ნიშნავს, თუ არა მის შემეცნებას. მაგრამ ლოინდომით შემეცნება მანამდე, სანამ შევიმეცნებდეთ, (სეთივე შესაბამისობაა, როგორც იმ სქოლასტიკოსის ბრძნული განზრახვა, რომელსაც ცუდრეა მანამდე ესწავლა, სანამ ესეში ჩასვლას გაემდგა.)

რ ა ი ა ჰ ო ლ მ ა შეიგნა ის დაბნეულობა, რომელსაც ეს წამოწყება შეიცავს, და იმ მიზნით, რომ წამოისათვის ეშველა, წამოაყენა წინამდებოდა: რათა წინასწარ ჰიპოთეტური და პრობლემური ფილოსოფოსობით დაწყებულიყო და ასეთი ფილოსოფოსობა, არავინ იცის როგორ, გაგრძელებულიყო იქამდე, სანამ არ აღმოჩნდებოდა, რომ ამ გზით პირველქმეში არ იტება მიღწეულია. თუ ახლოს დაეკვირდებოთ, ეს გზა მისი ჩვეულებრივ მეთოდამდე, სახელობრ, ემპირიული საფუძვლის ანუ დეფინიციის სახით ჩამოყალიბებული წინასწარი აღიარების ანალიზამდე. არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ სწორი ცნობიერება სწორად ის არის, რომ წინამდებოდა და წინასწარ აღიარებათა ჩვეულებრივი სვლა პიოთეტურ და პრობლემურ მეთოდად გამოცხადდეს. მაგრამ ეს სწორი გაგება ამგვარი მეთოდის ხასიათს ვერ სცდის და მაშინვე მხოლოდ მის არასაკმარისობას გამოხატავს.

§ 11.

უფრო ზუსტად ფილოსოფიის მოთხოვნილება შემდგომიარად განისაზღვრება: (ვინი, რომელსაც როგორც მგრძნობელსა და მკერტელს, საგნებად აქვს გრძნობადი, როგორც ფანტაზიასა და სხვები, როგორც ნებისყოფას — მიზნები და ა. შ., წინააღმდეგ თავისი არსებობის ამ ფორმებისა და თავისი საგნებისა, ანუ უბრალოდ მათგან განსხვავებით, თავის უმაღლეს შინაგან არსებას, აზროვნებას კმაყოფი-

ლებას ანიჭებს და აზროვნებას თავის საგნად ხდის. ამრიგად, ის თავის თავთან ემდგომის, სიტყვის უღრმესი გაგებით, რადგან მისი პრინციპი, მისი წმინდა შეურეველი თვითობა (Selbstheit) არის აზროვნება. მაგრამ ამ თავის საქმიანობაში მას უხდება ის, რომ აზროვნება წინააღმდეგობებში იხლართება, ე. ი. აზრთა მყარ არაიგიურობაში იყარება, ამიტომ თავის თავს ევლარ აღწევს და, პირიქით, თავის დაპირისპირებულში რჩება დატყვევებული. გონის უმაღლესი მოთხოვნილება მხოლოდ განსჯით აზროვნების ამ შედეგს წინააღმდეგ გამოდის და იმაზე დაფუძნებული, რომ აზროვნება ხელს არ ღებს თავის თავზე, არამედ თავისი თავის ერთ-ერთი რჩება თავის თავთან ყოფნის ამ შეგნებული დაკარგვის დროსა. „რათა აქ სძლიოს, გაიმარჯვოს“, თვით აზროვნებაშივე თავის საკუთარ წინააღმდეგობათა გადაწყვეტა მოახდინოს.

შენიშვნა: იმის შეგნება, რომ თვით აზროვნების ბუნება არის დიალექტუკა, რომ როგორც განსჯა თავისი თავის უარყოფასა და წინააღმდეგობაში უნდა ჩაეარდეს, ლოგიკის მთავარ მხარეს შეადგენს. აზროვნება, იმედდაკარგული იმის გამო, რომ ვერ შესძლებს თავისი საკუთარი ძალებით იმ წინააღმდეგობის გადაწყვეტას, რომელშიც თავისი თავი თვითონვე ჩაყვანა, იმ გადაწყვეტასა და დაშვებებს უბრუნდება, რომელიც გონს წილად ხდება თავის სხვა ხერხებსა და ფორმებში. მაგრამ ამ უკან დაბრუნების დროს საჭირო არ იყო აზროვნება მიზნოლოგიაში ჩაეარდნო, რის გამოც იღებდა უკვე პლატონის თვალწინ ჰქონდა, და თავის თავს პოლემიკურად არ უნდა მიუპყრობდა, როგორც ეს ხდება ეგრეთიფიკებული უშუალო ცოდნის დროს, რომელიც ამტკიცებს, რომ ის არის ჰემარიტების ცნობიერების გამოწვევის ფორმა.

§ 12.

აღნიშნული მოთხოვნებიდან გამოსულ ფილოსოფიის წარმომადგენლებს გამოსთვალა წერტილად აქვს ცდა, უშუალოდ და განსჯილი ცნობიერება. ამ ცდასთან, როგორც ერთგვარი გამოცდისადაც აღიქმული აზროვნება არსებითად ისე იქცევა, რომ ბუნებრივ, გრძნობად და განსჯილ ცნობიერებაზე უფრო მაღლა აიწევს (დავის წმინდა და აუღმრებელი, შეურეველი სტიქიაში ამაღლება და ამრიგად, უპირველეს ყოვლისა, იმ სა-

წყისის მიმართ თავის თავს გამოუცხოებელ. უარყოფითი რაობითობაში ჩაყვანება. ამნაირად, ის ჯერ თავის დაკმაყოფილებას ჰპოვებს თავის თავში, ამ მოვლენათა საყოველთაო არსების იდეაში; ეს იდეა (აბსოლუტი, ღმერთი) მეტად თუნაკულად შეიძლება აბსტრაქტული იყოს. პირიქით, ცდისეულ მეცნიერებებს თანახმაა სტიმული (დამოღონ ის ფორმა, რომელშიც სათი შინაარსის სიმდიდრე წარმოდგება. როგორც მხოლოდ უშუალოდ და წინასწარ ნახული, როგორც ერთმანეთის გვერდით მდებარე მრავალფეროვნება. ამიტომ და საერთოდ, როგორც შემთხვევითი, და ეს შინაარსი ამაღლონ აუცილებლობად; ეს სტიმული აზროვნებას ზემოაღნიშნულ საყოველთაობასა და მხოლოდ თავის თავში განცდილ დაკმაყოფილებას გამოაქვს და აიძულებს დაადგეს თავისი თავიდან განცდილობის გზას. ეს განვითარება, ერთი მხრივ, მხოლოდ შინაარსისა და მისი მოცემული განსაზღვრებების მიღებას წარმოადგენს. მეორე მხრივ კი, ამავე დროს ამ შინაარსის იმ ფორმას ანიჭებს, რომ თავისუფლად განვითარდეს თავდაპირველი აზროვნების ზრით მხოლოდ თვით საგნის აუცილებლობის თანახმად.

შენიშვნა. ცნობიერებაში უშუალოობისა და გაშუალების ურთიერთობის შესახებ ჰქვამთ სპეციალურად და უფრო დაწვრილებით ელამარებები. აქ კი წინასწარ მას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. რომ ეს ორი მომენტი თუმცა განსხვავებული სახით ელინდება. მაგრამ მაინც არც ერთი მათგანი არ შეიძლება რომ აკლდეს, თრევე ერთ-ერთთან განუყოფელ კავშირში იმყოფება. ასე, მაგალითად, მართლაც და საერთოდ ყოველგვარი ზეგრძნობადი ცოდნა არსებითად შეიცავს ერთგვარ ამაღლებას/შეგრძნებას ან განვრცობას. ამიტომ ეს ცოდნა ამ პირველის [გრძნობადი შეგრძნებისა და განვრცობის] მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულების შემცველია. მაგრამ ამ უარყოფით დამოკიდებულებაში სწორედ გაშუალებაა. რადგან გაშუალება აზრად დაყვანა და გადასვლა რაღაც მეორეზე, ასე რომ ეს მეორე მხოლოდ მიდნად არსებობს. რადგანდაც მასთან მიიღწერს მასზე მართლ-ერთი სხვა რაღაცდნად. მაგრამ ამით ღმერთის ცოდნა იმ შემოიღობილ მხარისაგან უფრო ნაკლებ დამოკიდებული რიდი ხდება, პირიქით, მეტად იქმნის, ის არსებითად ამ უარყოფით და ამაღლებას წყალობით ანიჭებს თავის თავს დამოუკიდებლობას.

— თუ გავუალბას გაპირობებად გადაქცევენ და ცალმხრივად წამოყვები წინ, მაშინ შეუძლიათ თქვენ, რომ ფილოსოფია თავის პირველ წარმოშობას ცდს (აპოსტერიორულს) უნდა უმადლოდესო, მაგრამ ამით დიდი რამ არ თქმულა, — სინამდვილეში აზროვნება არსებობდა უშუალო, თვალსაჩინო არსებულის უარყოფა; — სწორედ ასევე შეუძლიათ თქვენ, რომ ჰამა საყვებ სამულებებს უნდა უმადლოდესო, რადგან ამ უქანსეულთა გარეშე ჰამა შეუძლებელია; რასაკვირველია, ამ მიმართებით ჰამა უმადლოა, არამადლოერი სახით არის წარმოდგენილი, რადგან ის შთანთქმავს იმას, რასაც თავის არსებობას უნდა უმადლოდეს. ამ აზრით აზროვნება არა ნაცლებ უმადლოა.

მაგრამ ნამდვილი, თავის თავში რეფლექტირებული და ამიტომ თავის თავში გაშუალებული უშუალობა აზროვნებისა (პარიოტული) არის ზოგადობა, მისი თავის თავთან ყოფნა საერთოდ; მასში აზროვნება თავის თავში დაემაყოფილებულია, ამდენად მას ახასიათებს გულგრილობა განკერძოებისადმი, ასევე თავისი განვითარებისადმი. ისევე როგორც რელიგიასაც, სულ ერთია იგი განვითარებული თუ გაუნათლებელი, მეცნიერული ცნობიერებისათვის მიუღწევია თუ უშუალო ბუნებრივ სარწმუნოებასა და გრძნობაზე გაჩერებულია, დაემაყოფილებისა და ნეტარების იგივე ინტენსიურობა გააჩნია, თუ აზროვნება იდეათა ზოგადობაზე გაჩერდა, როგორც ამას აუცილებლად ადგენს აქვს პირველ ფილოსოფიურ მოძღვრებებში (მაგალითად, ელეატების სკოლის და რაშში, პერალიტეს ქმნადობაში და სხვ. მისთ.), მაშინ მას სამართლიანად უსაყვედურებენ ფორმალისადმი; ეს შეიძლება უფრო განვითარებულ ფილოსოფიაშიც მოხდეს, როდესაც მხოლოდ აბსტრაქტულ დებულებებს ან განსაზღვრებებს განმარტავენ, მაგალითად, იმას, რომ აბსოლუტურში ყველაფერი ერთია, სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობაა, და კერძოს განხილვის დროსაც მხოლოდ იმავე აბსტრაქტულ დებულებებს იმეორებენ.

აზროვნების პირველი აბსტრაქტული ზოგადობის მიმართ სწორი და საფუძვლიანი აზრი აქვს იმის თქმას, რომ ფილოსოფიის განვითარება ცდს უნდა უმადლოდესო. ერთი მხრივ, ემპირიული მეცნიერებანი მოვლენის ცალკეულ საბაზაზე კარგად შეიძლება, არამედ აზრის დახმარებით მასალას ამუშავებენ ფილოსოფიისათვის ხელის შესაწყობად, რადგან ამ დროს ისინი ზოგად განსაზღვრებებს, გვარებებს და კანონებს აღმოაჩენენ; ამრი-

გან, ისინი ამზადებენ განსაკუთრებული შინაარსის იმისათვის, რომ შესაძლებელი გახდეს მისი ფილოსოფიაში შეტანა. მეორე მხრივ, ემპირიული მეცნიერებანი თვით აზროვნებას აძლევენ ამ სისტემურ განსაზღვრებებზე გადვიდეს. ამ შინაარსის მიღება, კერძოდ მასზე მიტანსებული უშუალობისა და მოცემულობის მოსაძიებლობით, ამავე დროს წარმოადგენს აზროვნების განვითარებას თავისი თავიდან. ამრიგად, რაკი ფილოსოფია თავის განვითარებას ემპირიულ მეცნიერებებს უმადლის, ფილოსოფიათა შინაარსს აზროვნების (პარიოტული) თავის თავიდან აბსტრუქტულ ფორმასა და აუცილებლობის დადგენილებებს ანიჭებს, ნაცვლად წინასწარი ნახულისა და ცდისული ფაქტების დამოწმებისა, რათა ფაქტურ აზროვნების თავდაპირველი და სრულად დამოუკიდებელი მოქმედების გადმოცემა და ასახვა იქცეს.

§ 13.

გარეგანი ისტორიის განსაკუთრებულ სახეში ფილოსოფიის წარმოშობა და განვითარება წარმოდგენილია როგორც რეფლექტირებული ისტორია. ეს სახე იღებს განვითარებას საფუძვლებს ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შემთხვევითად ურთიერთანმიმდევრობის ფორმას ანიჭებს და მათი პრაქტიკისა და ამ პრაქტიკის გატარების მხოლოდ სხვადასხვაობის შესახებობას აძლევს. მაგრამ ამ მრავალათასეული წლების სამუშაოს შემსრულებელი ოსტატი ერთი ოცნახალი ერთია, რომლის მოაზროვნე ბუნება ის არის, რომ ცნობიერებისათვის, რაკი თვით არის და რაკი ეს უქანსეული, ამრიგად, მისი საგანი გახდება. ამავე დროს ამ საგანზე მდლი დადგება, სახე ამდღევანე და თავის თავში უშუალოდ საფუძვრის წარმოადგენს. ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს, რომ სხვადასხვა სახით მოვლენილი ფილოსოფიური მოძღვრებები ნაწილობრივ მხოლოდ ერთი ფილოსოფიაა განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. ნაწილობრივ კი ის განსაკუთრებული პრაქტიკები, რომელთაგან თვითული რომელიმე სისტემის საფუძვლად ედგეს, მხოლოდ ერთი და იმავე მთელს განსტოლებად იქნა. დროის მიხედვით უქანსეული ფილოსოფია ყველა წინამორბედი ფილოსოფიის შედეგია და ამიტომ ყველას პრაქტიკებს უნდა შეიცავდეს; ამიტომ, თუკი იგი სხვადასხვა ფილოსოფიას წარმოადგენს, ყველაზე უფრო განვითარებულია; ყველაზე უფრო მდიდარია და ყველაზე კონკრეტული.

შენიშვნა. იმის გამო, რომ ასე ჩანს, ვითომც ამდენი სხვადასხვანაირი ფილოსოფიური მოძღვრებები არსებობს, საჭიროა თავისი ნამდვილი განსაზღვრების მიხედვით გავარჩიოთ ზოგადი და განსაკუთრებული. ფორმალურად აღებული და განსაკუთრებული გვერდით დასმული ზოგადი თვითონაც განსაკუთრებულ რამედ იქცევა. ყოველდღიურ ცხოვრებაში სავნებისადმი ასეთი დამოკიდებულების შეუსაბამობა და შეუფერებლობა თვალში თავისთავად გვეჩვენა, როგორც, მაგალითად, ვინმემ რომ ხილი მოითხოვოს და ალუბალი, მსხალი, ყურძენი და ა. შ. გადაჰყაროს, იმიტომ, რომ ისინი ალუბალი, მსხალი და ყურძენი არიან და არა ხილი. ხოლო როცა ფილოსოფიანმა ლაპარაკი, მის უშუალებელად იმით ამართლებენ, რომ ამდენი სხვადასხვანაირი ფილოსოფიები არსებობს და თვითთელი მათგანი მხოლოდ ერთი რომელიმე ფილოსოფიად და არა საერთოდ ფილოსოფია, ითქვამს ალუბალი ხილი არ იყოს. ასეც ხდება, რომ ისეთ ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომლის პრინციპი ზოგადია, დასაშვან ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრების გვერდით, რომლის პრინციპი განსაკუთრებულია, აგრეთვე ისეთი ფილოსოფიური მოძღვრებების გვერდითაც კი, რომლებიც გეოგრაფიკულად, რომ სრულიად არავითარი ფილოსოფია არ არსებობს, იმ აზრით, რომ ეს ორივე სახის მოძღვრება ფილოსოფიის მხოლოდ სხვადასხვანაირი შეხედულებანია, ეს იმას ჰგავს, ვინმემ რომ თქვას, სინათლე და სინეფლე სინათლის მხოლოდ სხვადასხვა სახეებია.

§ 14.

აზროვნების იგივე განვითარება, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორიაში ასახვენ, თვით ფილოსოფიურიც ასახება, მაგრამ იმ ისტორიული გარეგანი მხარეებისაგან განთავისუფლებული, აქ იგი წარმოდგენილია წმინდა აზროვნების სტიქიაში. თავისუფალი და ქვეშაობრივი აზრი თავის თავში კონკრეტულია და, ამრიგად, იგი იღვავა, ხოლო თავის მთლიან ზოგადობაში ის არის სწორედ იღვავა, როგორც იღვავა, ანუ აბსოლუტური. მისი მეცნიერება არსებობდა სისტემაა, რადგან ქვეშაობრივი როგორც კონკრეტული მხოლოდ თავის თავში იშლება და ვითარდება, მუდამ ერთიანობაშია, ამ ერთიანობაში რჩება მუდამ, ე. ი. ის ტოტალიტას წარმოადგენს; მხოლოდ

მის განსხვავებათა განსხვავებითა და განსაზღვრით შეიძლება არსებობდეს მათი აუცილებლობა და მთლიანის თავისუფლება.

შენიშვნა: უსისტემოდ ფილოსოფიისა არ შეიძლება რაიმეს მეცნიერულ წარმოადგენდეს; ვარა ამისა, ასეთი ფილოსოფიისა თავისთავად უფრო სუბიექტურ აზრთა წყობას იმოხატავს და თავისი შინაარსის მიხედვით შემთხვევითია. ყოველგვარ შინაარსს თავისი გამართლება აქვს როგორც მხოლოდ მთლიანის მომენტს, ამ (მთლიანის გარეშე კი იგი დაუსაბუთებელი ვარაუდია ან სუბიექტური რწმენა); ბევრი ფილოსოფიის თხზულება ასეთი კმაყოფილებება, რომ ამ სახით მხოლოდ განწყობილი უნდა იქნას და მოსაზრებანი გამოთქვას. — სისტემაში შეტელობით ესმით შეზღუდული და სხვებისაგან განსხვავებული პრინციპის მქონე ფილოსოფია; პირიქით, ქვეშაობრივი ფილოსოფიის პრინციპი სწორედ ისაა, რომ ყველა განსაკუთრებულ პრინციპს თავის თავში შეიცავდეს.

§ 15.

ფილოსოფიის ყოველი ნაწილი ფილოსოფიური მთელია, თავის თავით თვით თავში ჩამკეტი წრე, ხოლო ფილოსოფიური იდეა მასში განსაკუთრებულ განსაზღვრულობასა და განსაკუთრებულ ელემენტშია. ცალკეული წრე, იმიტომ, რომ იგი თავის თავში ტოტალიტას წარმოადგენს, თავისი ელემენტის ზღუდეებსაც არღვევს და უფრო ფართო სფეროს დაფუძნებს: იმიტომ მთელი წარმოადგენს იმ წრეთა წრეს, რომელთაგან თვითთელი აუცილებელი მომენტია, ასე რომ მათი განსაკუთრებული ელემენტების მოსტემა მთელ იდეას შეადგენს. რომელიც ამასთანავე თვითთელი ცალკეულში ელენდება.

§ 16.

ენციკლოპედიაში მეცნიერება თავის კერძოობათა და წარსულობითი განვითარებით კი არ გადმოიყვამა, არამედ კერძო მეცნიერებათა საწყისებითა და ძირითადი ცნებებით ისახლებდა.

შენიშვნა. რამდენი კერძო ნაწილია იმისათვის საჭირო, რომ განსაკუთრებული მეცნიერება ავაგოთ, იმდენად გაუარესებულია, რამდენადაც ნაწილი არა მარტო ცალკეული მომენტი უნდა

იყოს, არამედ ფიქტონ ტრატალობასაც უნდა წარმოადგენდეს, რათა კემპარიტი იყოს. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც მთელი, ერთიან კემპარიტ მეცნიერებას შეადგენს; მაგრამ ის შეიძლება განხილული იქნეს აგრეთვე როგორც მრავალი კერძო მეცნიერებისაგან შემდგარი მთელი. — ფილოსოფიური ენციკლოპედია სხვა ჩვეულებრივი ენციკლოპედიებისაგან იმით განსხვავდება, რომ ეს უკანასკნელი მეცნიერებათა აგრეგატს წარმოადგენენ, რომელშიც ეს მეცნიერებანი შემთხვევითი ემპირიული სახით არიან შესული და მათ შორის ისეთებიც არიან, რომლებიც მეცნიერების მხოლოდ სახელს ატარებენ, ნამდვილად კი მხოლოდ ცნობათა კრებულს წარმოადგენენ. რადგან ამგვარ აგრეგატში მეცნიერებანი მხოლოდ გარეგნულად არიან შეტანილი და ერთიანობაში მოყვანილი, ამიტომ ეს ერთიანობაც აგრეთვე გარეგნული ერთიანობაა, — გარკვეული წესით გახსნილია (ამის გამო, აგრეთვე იმის გამოც, რომ მასალაც შემთხვევითი ბუნებისაა, ამ წესით განლაგება შეუძლებელი უნდა დარჩეს და მასში მუდამ შეუფერებელი მხარეები გამოვლენდეს, გარდა იმისა, რომ ფილოსოფიური ენციკლოპედია გამოირჩეხას:

1) ცნობათა უბრალო აგრეგატებს, როგორცაა მაგალითად, უპირველეს ყოვლისა, ფილოლოგია, აგრეთვე 2) ისეთ მეცნიერებებს, რომელთაც შიშველი თვითნებობა უდევს საფუძვლად, როგორცაა, მაგალითად, პერალდია; უკანასკნელი სახის მეცნიერებების თავიდან ბოლომდე პოზიტიურობა. 3) არსებობენ სხვა მეცნიერებანიც, რომელთაც ასევე პოზიტიური ეწოდებათ, მაგრამ მათ რაციონალური საფუძველი და საწყისი მოუთხოვიათ. მეცნიერებათა ეს შემადგენელი ნაწილი ფილოსოფიის ეკუთვნის; მაგრამ პოზიტიურობის მხარე მათთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელი რჩება. პოზიტიური მხარე მეცნიერებებში სხვადასხვა სახისაა: 1) მეცნიერების თავისთავად რაციონალური საწყისი შემთხვევითი გადღის იმის წყალობით, რომ მან ზოგადი ემპირიული (ცალკეული) და სინაქტეგორიის სფეროში უნდა ჩამოედგინა და შემთხვევითობის ამ ველზე ცნებას არ შეუძლია ძალია ჰქონდეს; ძალია აქ შეიძლება ჰქონდეთ მხოლოდ საფუძველი. 2) მაგალითად, სამართლის მეცნიერება, ან პირდაპირი და რაციონალური გადასახადების სისტემა, მოითხოვს სამოლოო ზუსტ გადაწყვეტილებებს, რომლებიც ცნებათა თავის თავად და თავისთვის გარკვეულობის ფარგ-

გარეთ იმყოფებიან და ამიტომ ფართო ადგილს სთავებენ ისეთი განსაზღვრისათვის, რომელიც ერთი საფუძვლის თანახმად შეიძლება ასე იქნეს გაგებული, მეორე საფუძვლის თანახმად კი—მეორენაირად და რაიმე საიმედო უკანასკნელი დასაჯერებლობის უნაირ არ გააჩნდეს. სწორედ ასე გაიზნევა ბუხების იდეა მის ცალკეულ მოვლენებში შემთხვევითობათა მჭირად, და ბუნების ისტორია, გეოგრაფია, მედიცინა და ა. შ. მიღის არსებობის განსაზღვრებამდე, სხვებსა და განსხვავებამდე, რომლებიც გარეგანი შემთხვევითა და თანაშითი განსაზღვრება და არა გონებით (ისტორიაც აგრეთვე ამ მეცნიერებათა სფეროს ეკუთვნის, რამდენადაც მის არსებას შეადგენს იდეა, ხოლო მისი მოვლენები შემთხვევითი არიან და თვითნებობის ასპარეზს ეკუთვნიან.) 2) ასევე ისეთი მეცნიერებანი არიან პოზიტიურობის, რომლებიც თავიანთი განსაზღვრებებს სასრულ ბოლოვად განსაზღვრებებზე არ თვლიან, ასევე არ გვიჩვენებენ ამ განსაზღვრებებისა და მთელი მათი სფეროს უმაღლესში გადასვლას, არამედ ამ განსაზღვრებებს თავისთავად დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონედ აღიარებენ. ამ მეცნიერებებში ადგილი აქვს ფორმალის სასრულობას, ისე როგორც პირველი სახის მეცნიერებებში ადგილი ჰქონდა მასალის სასრულობას, ხოლო ფორმის სასრულობასთან დაკავშირებულია 1) სასრულობა შემეცნების საფუძვლისა, რომელიც ნაწილობრივ რეზონირება, ნაწილობრივ განიზიანა, რწმენა, სხვათა ავტორიტეტი, საერთოდ შინაგანი ანუ გარეგანი მჭერეტელობის ავტორიტეტი. ამასვე ეკუთვნის ის ფილოსოფიც, რომელსაც სურს ჰიპოთეზების, ცნობიერების ფაქტებს, შინაგან განჭვრეტას და გარეგან გამოცდილებას დაეშვას. — შეიძლება ასეც იყოს, რომ შემეცნერული გადმოცემის მხოლოდ ფორმალის ემპირიული, მაგრამ აზრითიან განჭვრეტა ისე დალაგდეს იმის, რაც მხოლოდ მოვლენებს წარმოადგენენ, როგორც ცნების შინაგანი თანმიმდევრობა. ასეთ ემპირიულ მეცნიერებებს ის ახალათებს, რომ ერთად თავმოყრილი მოვლენათა მრავალფეროვნების დაპირისპირებით პირობების გარეგანად, შემთხვევითი გარემოებების იშპობიან და გონების თვალწინ დაწვდება ზოგადი. — გააზრებული ექსპერიმენტული დიჯია, ისტორია და ა. შ. ამ სახით წარმოგვიდგენენ ბუნების, ადამიანური ამბებისა და საქმეების რაციონალურ მეცნიერებას; ცნებისასაველ გარეგან სურათში.

§ 17.

რაც შეეხება იმ საკითხს, თუ რითი უნდა დაიწყოს ფილოსოფიამ, როგორც ჩანს, მანაც, ისე როგორც სხვა მეცნიერებებმა, საერთოდ სუბიექტური წინამძღვრით უნდა დაიწყოს, სახელდობრ, რაიმე განსაუთრებელი საგნით: თუ სხვა მეცნიერებებში სივრცე, რიცხვი და ა. შ. არის საგანი, ფილოსოფიაში თითონ აზროვნება უნდა გახდეს აზროვნების საგანი. მაგრამ ეს არის აზროვნების თავისუფალი აქტი — დადგეს იმ თეალსაზრისზე, სადაც აზროვნება არსებობს თვით თავისი თავისთვის და ამრიგად თვითონვე აქმნის და აძლევს თავის თავს თავის საგანს. შემდეგ, იმ თეალსაზრისმა, რომელიც, ამრიგად, უშუალოდ გვევლინება, ფილოსოფიური მეცნიერების ფარგლებში თავისი თავი უნდა აქციოს შედეგად და სახელდობრ, მის იმ უკანასკნელ შედეგად, რომელშიაც ფილოსოფია თავის დასაწყისს კვლავ მიაღწევს და კვლავ თავის თავს უბრუნდება. ამრიგად, ფილოსოფია გვევლინება როგორც თავის თავში უკუდაბრუნებულობა. რომელსაც არა აქვს საწყისი იმ აზრით, რა აზრითაც სხვა მეცნიერებებს აქვთ. ასე რომ მის დასაწყისს მიმართება მხოლოდ იმ სუბიექტზე აქვს. რომელსაც ფილოსოფოსობა ვადაუწყვეტია, და არა მეცნიერებებზე როგორც ასეთზე. — ანუ, რაც იგივეა, მეცნიერების ცნება და, მაშასადამე, პირველი ცნება, თვით მეცნიერების მიერ უნდა იქნეს შეცნობილი და რადგანაც იგი პირველი ცნებაა, ამიტომ თავის თავში შეიცავს გათიშვას, გაორებას, რაც იმით გამოიხატება, რომ აზროვნება (თითქმის გარეგანი) მოფილოსოფოსებს — ბიექტის საგანია. მის ვრთადერთ მიზანსა და საქმესაც კი ის წარმოადგენს, რომ თავისი ცნების ცნებას და, ამრიგად, თავის გამოსავალ წერტილში დაბრუნებას და დავაყოფილებას მიიღწიოს.

§ 18.

რაც როგორც არ შეიძლება ფილოსოფიური მოძებრებაზე წინასწარ მოცემული იქნეს ზოგადი წარმოდგენა, რადგან მხოლოდ მეცნიერების მთლიანობაა იდეის გამოსახულება, სწორედ ასევე ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფაც პირველად მხოლოდ იდეის ამ გამოსახვიდან, იდეის მთელი გადმოცემიდან შეიძლება იქნეს გაგებელი; წინასწარი ზოგადი წარმოდგენა, ისე-

როგორც ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფა, რომელიც პირადად უნდა იქნეს მიღებული, ერთგვარ დასწრებას წარმოადგენს. მაგრამ იდეა აღმოჩნდება თავისი თავის იგივერი აზროვნებას ეს იგივერი აზროვნება იმავე დროს ისეთი მოქმედებაა, რომელიც თავის თავს უპირისპირებს თავის თავს, რათა თავისთვის ის იქნეს და ამ სხვაში მხოლოდ თავის თავთან იყოს. ამრიგად, მეცნიერება სამ ნაწილად იყოფა:

I. ლოგიკა, მეცნიერება თავის თავად და თავის თავის იდეისა,

II. ბუნების ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება იდეისა მის სხვადაყოფიდან,

III. ფილოსოფია გონისა, როგორც იდეისა, რომელიც თავისი სხვადაყოფიდან თავის თავს უბრუნდება.

ზემოთ, § 15, შევინიშნეთ, რომ კერძო ფილოსოფიურ მეცნიერებათა განსხვავებანი მხოლოდ თვით იდეის განსაზღვრებებია და მხოლოდ ის, იდეა გამოიხატება ამ სხვადასხვანაირ ელემენტებში. ცნებაშიც სხვა არაფერია არ შევიცნობთ. გარდა იდეისა, მაგრამ ცნებაში იდეა არსებობს განსხვავების, გარეგანი მოვლენის ფორმაში, ისე როგორც გონში იგივე იდეა თავის თავისთვის არსებული და თავის თავად და თავისთვის ქმნადი. ასეთი განსაზღვრება, რომელიც იდეა ევლინება, ამავე დროს მიმდინარე მომენტია; ამიტომ ცალკეული მეცნიერება ამაღლადვე არის აგრეთვე თავისი შინაარსის შემეცნება ისე, როგორც არსებული საგნის შემეცნება და ასევე უშუალოდ ამ შინაარსში თავის უმაღლეს წრეზე თავისი გადასვლის შემეცნება. ამიტომ მეცნიერებათა დაყოფის წარმოადგენა არ არის მართებული იმ აზრით, რომ იგი კერძო ნაწილებს ანუ მეცნიერებებს ერთმანეთის გვერდით ათავსებს, თითქმის ისინი სახეებით მხოლოდ მოსვენებულ და თავიანთ განსხვავებაში სუბსტანციალური ყოფილობენ.

ნაწილი პირველი

ლოგიკის
მეცნიერება

წინასწარი ცნება

§ 1^ა.

აღიგებოდა არაბის ქვეყნებში წმინდა იდეის, უნდა იქნას
ხსენებული აბსტრაქტულ სტიქიაში.

უნიშვნა: როგორც ამ განსაზღვრების, ისე ამ წინასწარ
ქვეყნში შესული სხვა განსაზღვრებების მიმართ ძალაში იგივე
არაა, რაც ფილოსოფიის შესახებ საერთოდ წინ წამოყვანილ
სიტუატა მიმართ: რომ ისინი მთლიანის მიმოხილვიდან და მთლი-
ანის მიმოხილვის შემდეგ მიღებული განსაზღვრებები არიან.
მართალია, შეიძლება ითქვას, რომ ლოგიკა აზროვნების,
ან განსაზღვრებისა და კანონთა მეცნიერებაა,
არამ აზროვნება როგორც ასეთი შეადგენს მხოლოდ ზოგად-
საყოველთაო განსაზღვრებებს, ანუ სტიქი-
ას, რომელშიც იდეა ლოგიკური იდეაა. იდეა აზროვნებაა, მაგრამ
არა ფორმალური აზროვნება, არამედ როგორც თვით თავისი თა-
ვის მეოხებით განვითარებული ტოტალობა თავის განსაზღვრება-
თა და კანონთა, რომლებიც მას მზამზარეულად კი არა აქვს
და თავის თავში კი არ ნახულობს მათ წინასწარ, არამედ მათ თე-
ორიულ აქლევს თავის თავს.

ამდენად ლოგიკა უძნელესი მეცნიერებაა, რამდენადც
ის საქმე აქვს არა მჭერეტელობებთან, არა აბსტრაქტულ გრძნო-
ვად წარმოდგენებთან, როგორც გეომეტრიას, არამედ წმინდა აბ-
სტრაქციებთან, და წმინდა აზრში შექრის, მისი ფიქსირებისა და
მასში მთავსუფლად მოძრაობის ძალასა და ჩვევას მოითხოვს. მე-
ორე მხრივ, იგი შეიძლება განხილული იქნეს როგორც უადვი-
ლესი მეცნიერება, იმიტომ რომ მისი შინაარსი სხვა არა არს-
თუ არა საკუთარი აზროვნება და მისი ჩვეულებრივი განსაზ-

ღერებანი, ხოლო ესენი კი ამავე დროს ყველაზე უფრო მარტივნი და უელემენტარესნი არიან. აგრეთვე ისინი ყველაზე უფრო ნაცნობი განსაზღვრებანი არიან არსი, არარა და სხვ., განსაზღვრულობა, სიდიდე და ა. შ. არსითვის-თავად, არსი-თავისთვის, ერთი, მრავალი და ა. შ. მაგრამ სწორედ ეს ნაცნობობა უფრო აძნელებს ლოგიკის შესწავლას, რადგან ერთი მხრივ, ადვილად შეიძლება შრომა-გარჯის ღირსად აღიაროთ ვალონ ამისთანა ცნობილ რამეებზე მკითხაბი, მეორე მხრივ კი, აქ საქმე იმაშია, რომ ამ განსაზღვრებებს უნდა გავეცნოთ სულ სხვა წესითა და სხვაგვარად, თვით საწინააღმდეგო ხერხითაც კი, ვიდრე აქამდე ვიცნობდით.

ლოგიკის საარგუმენტო ბაზა ეხება სუბიექტთან დამოკიდებულებას, რამდენადაც სუბიექტი მით გარკვეულ განთლებას იძენს სხვა მიზნებისათვის. სუბიექტის განთლება ლოგიკის საშუალებით იმით გამოიხატება, რომ იგი აზროვნებაში გაეჩვენება, გაიფხვება, რადგან ეს მეცნიერება აზროვნების აზროვნებაა და თავი იესბა აზრებით და სწორედ აზრებით როგორც აზრებით. მაგრამ რამდენადაც ლოგიკური არის ტექნიკურიც ის აზროვნების ფორმა და, კიდევ უფრო მეტი, რამდენადაც ლოგიკური თვითონ წმინდა ტექნიკურებაა, ამდენად ლოგიკური რაღაც სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე მხოლოდ სასარგებლო. მაგრამ რაკია ყველაზე უკეთესი, ყველაზე უპირატესი, ყველაზე თავისუფალი და დამოუკიდებელი ყველაზე სასარგებლოც არის, ამდენად შეიძლება ლოგიკური აგრეთვე ასე იქნეს გაგებული მაგრამ მისი სარგებლობა მაშინ სხვათადაც შეიძლება შეფასდეს, ვიდრე მარტო აზროვნების ფორმალური ვარჯიში.

დანართი 1. პირველი კითხვა ასეთია: რა არის ჩვენი მეცნიერების სივანე? ყველაზე მარტივი და ყველაზე გასაგები პასუხი ამ კითხვაზე ის არის, რომ ტექნიკური და ყველაფერი ის არის, ეს სავანი. ტექნიკურება იდგის სიტყვა და კიდევ უფრო დიდი საქმე, თუკი გონი და ადამიანის სული ჯერ კიდევ ჯანმრთელია, ამ სიტყვის გაგონებაზე მისი გული მაშინვე მძლავრად უნდა აძგერდეს. მაგრამ მაშინ აქ წამყვან თავს იჩენს მაგრამ, შევიძლია თუ არა იქვე ტექნიკურების შემცნება. გვერდია, თითქოს შეუსაბამობა ჰქონდეს ადგილი ჩვენს, შეზღუდულ ადამიანთა და თავის თავად და თავისთვის არსებულ ტექნიკურებას შორის, და წამოიჭრება საკითხი სასარგებლო და უსასარგებლო შორის ხიდის შესახებ. ღმერთი არის ტექნიკურება: როგორ უნდა შევიმეცნოთ ჩვენ იგი? სათნობა მორ-

ჩაღობისა და თავდაბლობისა თითქოს ამისთანა განზრახვას ეწინააღმდეგება. — მაგრამ მაშინ იკითხავენ აგრეთვე იმასაც, შეიძლება კი ტექნიკურების შემცნება? და იკითხავენ იმისათვის, რომ განსაზღვრულობა მოუძებნონ თავიანთი სასარგებლო მიზნების სიმართლეს შემდგომ ცხიერებას. მაგრამ ამისთანა მორჩილება და თავდაბლობას ფასიც აღარ აქვს. თუმცა უკვე წარსულს ჩაბრუნდით თქმა: როგორ უნდა შევძლო მე, საბარლო მიწიერებაში ტექნიკურების შემცნება? პირიქით, მის ადგილს გამოვიდა მოვიწოდებ და დიდი წარმოდგენა თავის თავზე და ახლა ადამიანებს სწავლით, რომ უშუალოდ ტექნიკურების იმყოფებიან. ახალგაზრდობის შთაბრუნება, რომ ის ტექნიკურება (რელიგიისა და ზნეობის სფეროში) თითქოს ბუნებრივად ფლობს. განსაკუთრებით აზრით ამბობენ, რომ მოზრდილთა მთელი თაობა არაქვეყნარებაში, სიცრუეშია ჩაფლული, გაგებული და დამყაუებული. ახალგაზრდობისათვის თითქოს განთავი ამობრწყინდება, ძეგლი ქვეყანა კი ყოველდღიურობის ჰაობა და წუმბეში იმყოფება. ამასთან კერძო მეცნიერებანი ისეთ რამედ დასახებ, რომელთა შესწავლა და შემცნება მინც საჭირო არის, მაგრამ როგორც ცხოველების გარეგან მიზანთა უბრალო საშუალება. მაშასადამე, აქ თავდაბლობა კი არ აკავებს ტექნიკურების შემცნებისა და შესწავლისაგან, არამედ დარწმუნებულობა, თითქოს ტექნიკურების თავის თავად უკვე ფლობენ. მართალია, უფროსი თაობა თავის იმედებს ახალგაზრდობაზე ამყარებს, რადგან მან უნდა განაგრძოს ქვეყნისა და მეცნიერების საქმე. მაგრამ ამ იმედს ახალგაზრდობაზე იმედნად ამყარებენ. რამდენადაც ის არ დარჩება ისეთი, როგორც არის, არამედ იმედნად, რამდენადაც გონის მძიმე სამუშაოს იცისრებს.

არსებობს კიდევ მეორე სახე თავდაბლობისა ტექნიკურების წინააღმდეგ. ესაა მდიდრურობა ტექნიკურების წინააღმდეგ, როგორც ჩვენ ამას ვხედავთ პოლტეს მაგალითზე, როდესაც მან ქრისტეს მიმართა. პოლტეს მკითხა: რა არის ტექნიკურება? და მკითხა იმ ადამიანის აზრით, რომელმაც ვითომ ყველაფერი გადაწყვიტა და რომლისთვისაც აღარაფერს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, იმავე აზრით, რა აზრითაც სოლომონი ამბობს: ყველაფერი ამბობა ამბობა. მაგრამ აქ მხოლოდ სუბიექტური ამბობა-და დარჩა.

შედეგ. ტექნიკურების შემცნების წინ ელოდება აგრეთვე სიმხალდე. ზანტისა და ზარმაც გონება: ადვილად ებადება აზრი:

ფილოსოფოსობას არც ისე სერიოზულად უნდა მოეციღოთ ზელო. მართალია, ლოგიკასაც შეიძლება მოეუსმინოთ, მაგრამ მაინც მან ასე იმ სახით უნდა დაგეტყუოს, როგორც ვართ. ფიქრობენ, რომ თუ აზროვნება წარმოდგენათა ჩვეულებრივ წრეს გასცდა, ცუდ სექსის დავაბატებს თავს; მიუხედავად იმისა, აზრთა ტალღები ხან უფრო და ხან აქეთ მოაწვევენ და ბოლოს წარმატებების მიხედვით თვითონ მეჩინებუ გაიარებენ, რომელიც არაფრის გულისათვის, არასგზით არ უნდა მიტოვებინათ. რა გამოდის ასეთი შეხედულებებიდან, ამას ცხოვრებაში ეხდეთ. შეიძლება სხვადასხვანაირი დახედოვნება და ცოდნა შეიძინოს ადამიანმა, რუტინული მოხელე გახდეს და საერთოდ თავისი ყეროდ მიზნებისათვის საჭირო განათლება მიიღოს, მაგრამ სულ სხვაა, როდესაც ადამიანი თავის გონს უფრო მაღალი მიზნისათვის ანეითარებს და მისი მიღწევისათვის ილწვის. შეიძლება ვიმედოვნოთ, რომ ჩვენს ეპოქაში ჩაისახა ახალგაზრდობაში სურვილი და მისწრაფება რაღაც უკეთესისაკენ და გარეგანი შემეცნების უბრალო ბზითა თუ საყენით არ დავაყოფილებოდა.

და ან არ თი 2. საყოველთაოდ აღიარებენ, რომ ლოგიკის საგანი აზროვნებაა. მაგრამ აზროვნების შესახებ შეიძლება ძალიან მცირე აზრით ჰქონდეთ და ძალიან დიდიც. ასე, მაგალითად, ერთი მხრივ, ამბობენ, რომ „მხოლოდ აზრია“-ო და გულის-მბობენ, რომ აზრი მხოლოდ სუბიექტური, თვითნებური და შემთხვევითი რამ არის და არ არის თვით საგანი, კემპარიტი და ნამდვილი. მაგრამ, მეორე მხრივ, აზრის შესახებ შეიძლება დიდი წარმოდგენაც ჰქონდეთ და ისე გვიგონ, რომ მხოლოდ და მხოლოდ ის აღწევს უმაღლესს, დღმართის ბუნებას და გრძნობებით ცემართის შესახებ არაფრის შემეცნება არ შეიძლება. ამბობენ: იმეორით გონია და სურთ, რომ თავიანი სცენ გონში და კემპარიტე-ნაში. მაგრამ შეგრძნებელი და გრძნობადი, ჩვენც ვეთანხმებით, არაა გონითი და ამ უქანასკნელს უშინავანესი არსება, აზრია; მხოლოდ გონს შეუძლია გონის შემეცნება. გონს, მართალია, შეუძლია (საგ. რელობაში) ასევე გრძნობითად მოიტყეს, მაგრამ სულ სხვაა გრძნობა როგორც ასეთი, გრძნობის წესი, გრძნობის ფორმა და სულ სხვაა გრძნობის შინაარსი. გრძნობა როგორც ასეთი საზოგადოდ ფორმად გრძნობადისა, რაც ჩვენ და ცხოველებს საერთო გვაქვს. მართალია, ამ ფორმას შეუძლია კონკრეტულ შინაარსს დაუფლოს, მაგრამ ამ შინაარსს ეს ფორმა არ შეეფერება: გრძნობის ფორმა გონითი შინაარსისათვის ყველაზე დაბალი

ფორმაა, ეს შინაარსი, თვით ღმერთი, თავისი კემპარიტებით მხოლოდ აზროვნებაშია როგორც აზროვნება; მაშასადამე, ამ აზრით აზრი მართო აზრი კი არ არის მხოლოდ, არამედ იგი არის. დასრულებული და, უფრო ზუსტად განხილული, ერთადერთი წესი, რომლითაც შეიძლება შემეცნებულ იქნეს საზარდისი, თავისი თავად და თავისთვის არსებული.

როგორც აზრის, ასევე აზრის მეცნიერების შესახებაც შეიძლება ადამიანებს ჰქონდეთ დიდი წარმოდგენაც და მცირე წარმოდგენაც. (აზროვნება, ასე ფიქრობენ, ყველას შეუძლია ულოგიკოდაც, ასე როგორც საკმლის მონებება ფიზიოლოგიის შესწავლად. ლოკაც რომ შევისწავლოთ ლოგია, სულ ერთია, შესწავლამდე ისე ვაზროვნობით, როგორც შესწავლის შემდეგ ვაზროვნობით, შეიძლება უფრო მეთოდურად, მაგრამ მცირე ცვლილებით. ლოკიას რომ სხვა არავითარი საქმე არ ჰქონდეს, გარდა მხოლოდ წინდა ფორმალური აზროვნების მოქმედების გაცნობისა, მაშინ ის ევრაფერს ისეთ ვერ წარმოშობდა, რაც უმისოდაც ისევე კარგად ვერ გაკეთდებოდა. უწინდელ ლოგიკას მართლაც რომ ასეთი მდგომარეობა ეჭრა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ თვით აზროვნება, როგორც წინდა სუბიექტური მოქმედების შემეცნებაც ადამიანს დიდ პატოსს მიაგებს და მისთვის ინტერესს წარმოადგენს; სწორედ იმით განასხვავებს ადამიანი თავის თავს ცხოველისაგან, რომ მან, ადამიანმა იცის, რა არის თვითონ და რას აკეთებს. — მაგრამ, მეორე მხრივ, ლოგიკას, როგორც აზროვნების მეცნიერებას, მაღალი მდგომარეობა უჭირავს, რამდენადაც მხოლოდ აზრს შეუძლია უმაღლესის, კემპარიტის გაგება. მაშასადამე, თუ ლოგიკის მეცნიერება აზროვნების განხილავს მის მოქმედებას და მის მოდელქცაში (ხოლო აზროვნება არის არა უშინაარსო მოქმედება, არამედ ის აწარმოებს აზრებს და აზრებს როგორც ასეთს), ამდენად მისი შინაარსი საზოგადოდ ზეგრძნობადი სამყაროა, ხოლო როდესაც ლოგიკის მეცნიერებაში ვმუშაობთ, ჩვენ ამ ქვეყნად ვიმუშავებთ. მათემატიკის რიცხვისა და სივრცის აბსტრაქციზმთან აქვს საქმე; მაგრამ ეს უქანასკნელი ჯერ კიდევ გრძნობადი, თუმცა აბსტრაქტულ გრძნობადი არიან, და მუნდარსი არ გააჩნიათ. აზრი ამ უქანასკნელ გრძნობადობასაც ეთხოვება და თვისუფლოდ იმყოფება თავის თავთან, ზელოს იღებს გარეგან და შინაგან გრძნობადობაზე, თავიდან იცოდეს ყოველგვარ ყეროდ ინტერესებსა და პირიქილებებს. რამდენადაც ლოგია ამ ნიადაგზე დგას, ამდენად ჩვენ მასზე უფრო იორსებული უნდა ვიფიქროთ, ვიდრე ამას ჩვეულებრივად აკეთებენ.

დანართი 3. ის მოთხოვნილება, რომ ლოგიკა უფრო ღრმად აზრით გავივლით, ვიდრე წმინდა ფორმალური აზროვნების მეცნიერების აზრით, გამოწვეულია რელიგიის, სახელმწიფოს, სამართლისა და ზნეობის ინტერესებით. ადრე აზროვნებაში ცუდს არაფერს ხედავდნენ და თავისუფლად და ძალადუტანებლად აზროვნებდნენ. აზროვნებდნენ ღმერთზე, ბუნებასა და სახელმწიფოზე და დარწმუნებული იყვნენ, რომ მხოლოდ აზრებით შეუძლიათ მიაღწიონ იმის შემეცნებას, რაც ჭეშმარიტებაა, და არა გრძნობებით ან შემთხვევითი წარმოდგენებითა და მისაზრებებით. მაგრამ განაგრძობდნენ რა ასე აზროვნებას, აღმოჩნდა, რომ უმაღლეს ურთიერთობას ცხოვრებაში სახელი უტყუებოდა: აზროვნებით დადებითს ძალა და მნიშვნელობა ეცლებოდა. სახელმწიფო კონსტიტუციები აზრს მსხვერპლად ეწირებოდნენ, აზრს რელიგიაზე იერიში მიჰქონდა, მტკიცე რელიგიურ წარმოდგენებს, ადრე ურყევ გამოცხადებებლად რომ ითვლებოდნენ, ძირი გამოეთხარა და ძველი რწმენა ბევრის სულში დაეშხო.) ასე, მაგალითად, (გერმენი ფილოსოფოსები ეწინააღმდეგებოდნენ ძველ რელიგიას და მათს წარმოდგენებს ანადგურებდნენ. ამიტომ ფილოსოფოსებს სდევნიდნენ და ჰკლავდნენ იმის გამო, რომ ისინი ამხობდნენ რელიგიას და სახელმწიფოს, რომლებიც ერთმანეთთან არსებითად იყვნენ დაკავშირებული. ასე ვლინდობდა აზროვნება სინამდვილეში და უდიდეს ზეგავლენასაც ახდენდა. ამის გამო ყურადღება მიაქციეს აზროვნების ძალას, დარწმუნეს მისი პრეტენზიების ზედმიწევნით გამოკვლევა და სურდათ აღმოეჩინათ ის, რომ აზროვნება მეტრებულად ბევრს ჩემულობდა და არ შეუძლია იმის შესრულება, რითვისაც ხელი მოუყიდნია. იმის მაგიერ, რომ ღმერთის, ბუნებისა და გონის არსება, საერთოდ ჭეშმარიტება შეეცნო, მან სახელმწიფო და რელიგია დააშო. ამიტომ აზროვნების თავისი შედეგების გამართლება მოსთხოვეს; სწორედ აზროვნების ბუნების გამოკვლევა და მისი უფლებამოსილება შეადგენს მეტყუელ ფილოსოფიის ინტერესს უახლეს ხანაში.

§ 20.

თუ აზროვნებას ავიღებთ ისე, როგორც პირველი შეხედვით წარმოგვიდგება, მაშინ იგი ვლინდება ა) უპირველეს ყოვლისათვის ჩვეულებრივი სუბიექტური მნიშვნელობით როგორც ერთ-

ერთი გონითი მოქმედება ანუ უნარი სხვა მოქმედებათა ანუ უნარიანობათა გვერდით, გრძნობადობის, მკვერეტლობის, ფანტაზიის, და ა. შ. სურვილის, ნდომის და სხვათა გვერდით. აზროვნების პროდუქტი, აზრის გარკვეულობა ანუ ფორმალური ზოგადობა, ასტრაქტულობა. ამიტომ აზროვნება, როგორც მოქმედება, მოქმედის ზოგადობა და სახელობით თვით მწარმოებელი მოქმედება, რადგან ქმედება, ის, რაც წარმოიშვა, სწორედ ეგ ზოგადია. აზროვნება, წარმოდგენილი როგორც სუბიექტი, მოაზროვნე არსება და არსებული სუბიექტის როგორც მოაზროვნის მარტივ გამოხატულებას წარმოადგენს „მე“.

შენიშვნა. აქ და მომდევნო პარაგრაფებში აღნიშნული განსაზღვრებები არ უნდა მივიღოთ როგორც მტკიცებანი და ჩემი მოაზრებანი აზროვნების შესახებ; თუმცა განხილვის ამ წინასწარ წესში არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს რაიმე გამოყენების დასაბუთებას, მაგრამ ისინი შეიძლება მიჩნეული იქნენ ფაქტებად, ასე რომ თვითვე, თუკი მას აზრები გაჩნდა და მათი განხილვის, თავის ცნობიერებაში ემპირიულად ნახავს, რომ მასი არსებობს ზოგადობის ხასიათი და ასევე მომდევნო განსაზღვრებაც. თავისი ცნობიერების ფაქტებისა და თავისი წარმოდგენების დაციკრებისათვის საჭიროა, ყოველ შემთხვევაში, ყურადღებისა და ასტრაქციის კულტურა.

ამ წინასწარ გადმოცემაში უკვე ლაპარაკი გვიხდება გრძნობადობის, წარმოდგენისა და აზრის განსხვავებაზე; იგი შემეცნების ბუნებისა და სახეების გათვალისწინებით გადმოწვევით; ამიტომ ამ განსხვავების შესახებ აქ გაცემებული რამდენიმე შენიშვნა საგნის განსაზღვრებულ გამოღვებას უპირველეს ყოვლისა, გრძნობადობისა და განმარტებისათვის იღებდნენ მის გარეგან წარმოშობას, გრძნობებს ანუ გრძნობათა ორგანიზმს. მაგრამ იპარლის დასახელება ევრავითარ განსაზღვრას ვერ იძლევა იმის შესახებ, რაც მისი საშუალებით ათვისება. გრძნობადობისა და აზრის განსხვავებაში ჩვენ ის უნდა ვივთლოსებით, რომ გრძნობადობის განსაზღვრება ცალკე ცულობაა, ერთეულობაა, და რადგან ცალკეული ერთეული (სრულიად ასტრაქტულად აღებული, ის ატომია) სხვა ერთეულებთან, სხვა ცალკეულებთან გაერთიანდეს, ამიტომ გრძნობადობით ურთიერთობა უნდა ყოფნა, რომლის უპირველესი ასტრაქტული ფორმები ერთმანეთის გვერდით

და ერთმანეთის შემდეგ მდებარება. — წარმოადგენასაც თავის შინაარსად ასეთი გრძნობიდან მასალა აქვს, მაგრამ განისაზღვრება როგორც ჩემი, ე. ი. ეს შინაარსი ჩემშია, განისაზღვრება როგორც ზოგადობა, როგორც თავის თვითნაირი მხარეთება, როგორც სიმარტივე. — მაგრამ გარდა გრძნობიდან წარმოდგენის თავის შინაარსად ისეთი მასალა აქვს, რომელიც თვითწინააღიარებლად წარმოადგენს, როგორც, მაგალითად, უფლებრივი, ზნეობრივი, რელიგიური წარმოდგენები, აგრეთვე თვით აზროვნების შესახებ წარმოდგენა, თუმცა არც ისე დღევანდელად იმისა, თუ რამისათვის წარმოადგენენ მის განსხვავებას ამგვარი შინაარსის აზრებისაგან. აქ შინაარსი აზრია, ასევე არსებობს ზოგადობის ფორმა, რომელიც სწორად იმისათვის არის საჭირო, რომ რაღაც შინაარსი ჩემში იყოს, საერთოდ ეს შინაარსი წარმოდგენა იყოს. მაგრამ წარმოდგენის თავისებურებად საზოგადო ამ მიმართულებითაც ის იკუთვნის, რომ მასში ამგვარი შინაარსი ასევე განსაკუთრებით, გამწოვლებით დგას. მართალია, უფლება-სამართალი, უფლებრივი და მისთანა განსაზღვრებები სივრცის გრძნობად ურთიერთგარეშე მდებარეობაში არ იმყოფებიან, მაგრამ დროის განხედით ისინი ერთმანეთს მისდევენ, თუმცა თვითონ მათ შინაარსს არ წარმოადგენენ დროსთან დაკავშირებულად, როგორც დროში წარმავალია და ცვალებადი. მაგრამ ამგვარი თავისთავად გონითი განსაზღვრები ასევე განსაკუთრებით, განსხვავებით დგანან საერთოდ წარმოდგენის შინაგანი აბსტრაქტული ზოგადობის კვეთ ნიღაზეზე. ისინი ამ განსაკუთრებულობაში, ამ განსხვავებულობაში მარტივნი არიან: უფლება-სამართალი, მოქალაქეობა, დემოკრატია, წარმოდგენა ან ჩერებება იმზე, რომ უფლება უფლებაა, დემოკრატია დემოკრატია, ანდა, თუ ის უფრო განვითარებული წარმოდგენაა, აღნიშნავს განსაზღვრებას, მაგ., რომ დემოკრატია მსაქარის შემოქმედია, ყოვლადმარტანი, ყოვლისშემძლეა და. შ. აქაც ასევე ერთმანეთის მყოფობით გამჭორვდება რამდენიმე ცალკეული მარტივი განსაზღვრება, რომლებიც ურთიერთგარეთ მდებარეობენ რჩენად, მიუხედავად იმ კავშირისა, რომელიც მათ თვითონ სუბიექტში ემშვენება. აქ წარმოდგენა თანამშებვეა განსაკაცს, რომელიც წარმოდგენისაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ დაადგენს ურთიერთობას ზოგადსა და კერძოს შორის ან მიზეზსა და მოქმედებას შორის და. შ., და ამით აუცილებლობის მიმართებებს დაადგენს წარმოდგენის იზოლორებად გან-

რეგრებათა შორის, მაშინ როდესაც წარმოდგენა მათ მაინც
ის განუსაზღვრავს სიერეთს ერთმანეთის გვერ-
თ სტრეფისა და მხოლოდ ადგირეთე—თი აკეთობებს.—წარ-
მოდგენისა და აზრის განსხვავება მეტად საუბრადღებოა და მნიშ-
ვლოვანი, იმიტომ რომ, საერთოდ შეძლება ითქვას, ფილო-
სოფია სხვა არაფერს აკეთებს, გარდა იმისა, რომ წარმოადგენებ
ჩრებად გარდაქმნას, ხოლო შემდეგ, რასაკვირველია, შიშველი
ხრე აცხებად გარდაქმნას.

თუმცა, რადიკა გრძნობადის დამახასიათებელი განსაზღვრება-
ლი ცალკეული ბიძისა და ურთიერთგარეშე მდებარეობის აღწერა, შეიძლება აგრეთვე ისიც დაეუძარკოს, რომ
ილით ეს განსაზღვრებაშიც, თავის მხრივ, აზრები და ზოგადობანი
არაინ; ლოგიკაში გამოჩნდება, რომ აზრი და ზოგადი სწორედ ისაა.
რომ იგი არის თვითონ და თავისი სხვა, შემდეგად და თავისი
ბიძის ფარგლებიდან გამოვა და მას არაფერი არ ეკარგება. ვინაი-
თნა ჩნდა აზრის ნაწარმოებია, ამდენად ერთი აზრ შეიძლება გამო-
ყვანილი იქნას, რაც ზოგადი არ არის! ან მე მხოლოდ მ გონია,
ჩნდება, მე მეკეთუვნის როგორც ან ეგრძე ინდივიდუალურაა.
აზრად თუ ენა მხოლოდ ზოგადს გამოხატავს, მაშინ მე არ შემიძ-
ლიათქვას, რაც მხოლოდ მ გონია. და გამოუთქმელი,
გრძნობა, შეგრძნება, როდესაც ყველაზე უფროსად და უზარატესი,
ქვეშეპირატესი, არამედ ყველაზე უმნიშვნელო და არაქვეშეპირატესი.
როდესაც მე ვამბობ: ცალკეული, ერთეული, ეს ცალკე-
ული, აქ, ახლა, — ყველაფერი ეს ზოგადობანია. ყველა და
ყოველი ცალკეული, ერთეული, „ესაა“, თუნდაც რომ
ეს გრძნობადი იყოს; ყველა და ყოველი არის „აქ“,
„ახლა“. სწორედ ასევე, როდესაც მე ვამბობ: „მე“, ჩემს თავს
ცალკეულ სხეოლ როგორც აქ „მეს“, რომელიც ყველა
სხვა „მეს“ გამორიცხავს, მაგრამ რასაც მე ვამბობ, როგორც წინა-
მოთქმულ „მეს“, სწორედ ყველა „მეა“, „მე“, რომელიც ყველა
სხვა „მეს“ თავისი თავიდან გამორიცხავს. — კანტმა აზრვე
გამოთქმა ვერ იხმარა, როდესაც თქვა, რომ „მე“ თან სდევს
ყველა ჩემს წარმოდგენას, აგრეთვე შეგრძნებას, სურვილს, მოქმე-
დებებს და „მე“. „მე“ არის თავისთავად და თავისთვის ზოგადი,
საკუთრობად აგრეთვე ზოგადების ერთ-ერთი ფორმაა, მაგრამ იგი
ძისი გარეგანი ფორმაა. ყველა სხვა ადამიანს ჩემთან საერთო
აქვს, რომ ისინი არიან „მე“, ისე როგორც ყველა ჩემს „შეგრძე-
ნებას, წარმოდგენას და „მე“. საერთო ის აქვს, რომ ყველა ისინი ჩემს

მი ა. მაგრამ „მე“. ასტრაქტულად აღებული, როგორც ასეთი, არის წმინდა მიმართება თავის თავთან, რომელშიც განეყენებთან წარმოდგენას, შეგრძნებას, ყოველგვარ მდგომარეობას, ისე როგორც ყოველგვარ ბუნებრივ თავისებურებას, ნიქს, გამოცდილებას და სხვას. „მე“ ამდენად არის სრულიად აბსტრაქტული ზოგადობის არსებობა, ასტრაქტული თავისუფალი. ამიტომ „მე“ არის აზროვნება როგორც სუბიექტი, და ენიდან „მე“ ამოვედროს ყველა ჩემს შეგრძნებებსა, წარმოდგენებსა, მდგომარეობებსა და სხვადასხვამდე ვიმყოფები, ამიტომ აზრი ყველგან არის და ყველა ამ განსაზღვრებებს გასდევს როგორც ატვტვტვრია.

დაწართი. როდესაც ჩვენ აზროვნებაზე ელაპარაკობთ, იგი უპირველესად გველენება როგორც სუბიექტური მოქმედება, ერთ-ერთი ისეთი უნარი, როგორიც ჩვენ მრავალ გვაქვს, როგორც: მაგალითად, მესხიერება, წარმოდგენა, ნებელობის უნარი და სხვ. მისთ. აზროვნება რომ მხოლოდ ერთ-ერთი სუბიექტური მოქმედება ფოს და როგორც ასეთი ლოგიკის საგანს წარმოადგენდეს, მაშინ ლოგიკასაც, განსაზღვრული საგანი ექნებოდა როგორც სხვა მეცნიერებებს. მაშინ შეიძლება თვითნებურ რამედ მოჩვენებოდათ, რომ აზროვნებას განსაკუთრებული მეცნიერების საგნად ხდიან, ხოლო ნებისყოფას, ფანტაზიას და ა. შ. კი არა. აზროვნებისათვის ასეთი პატივის მიცემას შეიძლება საფუძველი ჰქონდეს იმით, რომ აზროვნებას გარკვეულ ავტორიტეტს ანიჭებენ და მას განიხილვენ როგორც ყველაზე ქუშიპირებს აღამაშში, როგორც ისეთ რამეს, რაც აღამაშს ცხოველისაგან განსხვავდება. — აგრეთვე აზროვნების როგორც მხოლოდ სუბიექტური მოქმედების გაცნობად ინტერესმოცულებული არაა. მაშინ მისი უახლოესი განსაზღვრანი იქნებოდა წესები და კანონები, რომელთა ცოდნა ცდით მოიპოვება. აზროვნება, თავისი კანონების მიხედვით ამ მხრივ განხილული, არის ის, რაც ჩვეულებრივად ლოგიკის შინაარსს შეადგენდა. ამ მეცნიერების ფუძემდებელი არისტოტელეს (მას შესწევდა საიმისო ძალა, რომ აზროვნებისათვის მიენიჭებია ის, რაც აზროვნებას როგორც ასეთს შეეფერება. ჩვენი აზროვნება ძალიან კონკრეტულია, მაგრამ მის მრავალფეროვან შინაარსში უნდა განვასხვავოთ ის, რაც აზროვნებას ანუ მოქმედების ასტრაქტულ ფორმას ეკუთვნის. ძლიერ შესაძინებელი გონითი კვამირი, აზროვნების მოქმედება, აკეთებურებს მთელ ამ შინაარსს, და ეს კვამირი, ეს ფორმა როგორც ასეთი, არისტოტელემ წინ წამისწია და განსაზღვრა. არისტოტელეს

იქცა დღემდე საერთოდ „ლოგიკურის“ საფუძველს წარმოადგის, რომელსაც მხოლოდ შემდეგ და შემდეგ ანეითარებდნენ, როგორცაღ შუა საუკუნეების სკოლასტისები. ეს უკანასკნელმაშალს კი არ ამდირებდნენ, შინაარსს კი არ უმატებდნენ, არამედ ამ შინაარსს შემდეგმ ანეითარებდნენ. ის, რაც ახალი დროის ერთ იქნა გაცემებული ლოგიკის მიმართულებით, უმთავრესად გომარეობს, ერთი მხრივ, მხოლოდ არისტოტელეს და სკოლასტისების მიერ შექმნილ მრავალ ლოგიკურ განსაზღვრებათა გამოცემაში, მეორე მხრივ კი, მასზე მრავალი ფსიქოლოგიური მართლის დამუშავებაში. ეს მეცნიერება იმით არის საინტერესო, რომ მასში ჩვენ ვეცნობით სასრული აზროვნების ხეობებს და ეს მეცნიერება სწორია, თუ ის თავის საერთაო საგანს შეესატყვისება. ამ ღრმაღური ლოგიკის შესწავლას უმეცველად თავისი სარგებლობა; ეს; იგი, როგორც ამბობდნენ ხოლმე, გონებას წყნდს, ამახვილებს; ასწავლის აზრს, ყუადრებების კონცენტრირებას, ვასწავლის სტრაპირებას, მაშინ როდესაც ჩვეულებრივ ცნობიერებაში ჩვენ ქმე გვაქვს გრძნობად წარმოდგენებთან, რომლებიც ერთმანეთს წარედინებთან და ერთმანეთში არიან დასხორთული. მაგრამ ასტრაქციის დროს აღდგია აქვს გონის კონცენტრირებას ერთ წერტილში და ამიტომ მისი წყალობით ჩვენი შინაგანი ცხოვრების შესწავლის ჩვეულებას ვიძინ. სასრული აზროვნების ფორმების ცოდნა შეიძლება გამოიყენონ აგრეთვე როგორც მოსამზადებელი საჯალბა ემპირიულ მეცნიერებათათვის, რომლებიც ამ ფორმებით ხელმძღვანელობენ, და მაშინ ამ აზრით ლოგიკას ინსტრუმენტალურ ლოგიკას უწოდებენ. — მაართალია, შეიძლება აღამაშნა აზრთა თავისუფლება გამოიჩინოს და თქვას: ლოგიკა უნდა შეიისწავლოთ არა რგებლანობის გულისათვის, არამედ თვით ლოგიკის გულისათვის, რადგან უპირატესი და საუკეთესო რამ მხოლოდ სარგებლობის გულისათვის არ უნდა ვეძიოთ. ეს ერთი მხრივ, სრულიად სწორია, მაგრამ, მეორე მხრივ, უპირატესი და უკეთესი რამ ამასთანავე სასარგებლოცაა, ვინაიდან ის სუბსტანციალურია, არსებობს, თავისთვის მტკიცედ მყოფია და ამიტომ იმ კერძო მიზანთა მატარებელს წარმოადგენს, რომელთაც ის ხელს უწყობს და ანხორციელებს. კერძო მიზნები არ უნდა იქნეს განხილული როგორც უპირატესი რამ, მაგრამ ის, რაც საუცხოვოა, უპირატესია, მათ განხორციელებასაც ხელს უწყობს. ასე, მაგალითად, რელიგიას თავისი ამოღუტაროი ღირებულება თავის თავში აქვს, მაგრამ ამასთანავე ის სხვა მიზნებსაც ატარებს და იცავს. ქრისტიან ამბობს: „თქვენ ეძიებდით

პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა... და ესე ყოველი შეგვიძინოს თქუენ" (მათე, 6, 33). კერძო მისწრაფებები მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს მიღწეული, როდესაც მიღწეული იქნება თავისთავად და თავისთვის არსებული.

§ 21.

ქ) ვინაიდან აზროვნება აღებულია როგორც მოქმედი აზროვნება საგანთა მიმართ, — როგორც გ ა ა ზ რ ე ბ ა რაიმეს შეცნობა, — ზოგადი როგორც მისი მოქმედების ასეთი პროდუქტი შეიცავს ს ა ქ მ ი ს მნიშვნელობას, ა რ ს ე ბ ი თ ს, შ ი ნ ა გ ა ნ ს, ქეშმარიტს.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. მეტუთე პარაგრაფში აღნიშნული ძველი შეხედულება, რომ ის, რაც ქეშმარიტია საგნებში, თვისებებში, ამბებსა და მოვლენებში, რაც მათში შინაგანია, არსებობს, საქმის დედაარს წარმოადგენს და რასაც სწორედ საქმე ეხება, — უ შ ე ნ ა ლ ო დ კ ი არ იმყოფება ცნობიერებაში, მაშინვე იმას კი არ წარმოადგენს, რაც ერთი შეხედვითა და უცხად თავში მოსული აზრით გვეძლევა, არამედ საქმითა ჭერ მათი გ ა ა ზ რ ე ბ ა, რათა საგნის ქეშმარიტ თვისებამდე მივიდეთ და ამ თვისებას გააზრებით მივალწყოთ.

დ ა ნ ა რ თ ი. ბ ა ე შ ე ს ა ე კ ი უცე გააზრებას, მოფიქრებას ურჩევნ. ბავშვს, მაგალითად, აძლევენ ამოცანას, რომ ზედსართავი სახელი არსებითი სახელს დაუკავშიროს. ის უნდა ჩაუვიტოდეს და გაარჩიოს: მოთვონს წესი და ეს წესი კერძო შემთხვევაზე გამოიყენოს წესი სხვა არა არის რა, თუ არა ზოგადი და აი ამ ზოგადს უნდა შეუფუძვლოს ბავშვმა კერძო. — შემდეგ, (ცნობერებაში ჩვენ გვაქვს მ ი ზ ნ ე ბ ი. ამასთან იმაზეც ვფიქრობთ, თუ რა გზით მივალწყოთ ამ მიზნებს. მიზანი აქ ზოგადია, წარმართველი და ჩვენც გვაქვია ის სასუფეველები და იარაღები, რომელთა მოქმედებას მიზნის მიხედვით განსაზღვრათ.) ასეთივე წესით მოქმედებს გააზრება მ ო რ ა ლ უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ე ბ შ ი. გააზრება აქ იმას ეფუძლება, რომ გავიხსენოთ სამართალი, მოვალეობა, ის ზოგადი, რომლის მიხედვით, როგორც მტკიცე და დადგენილი წესის მიხედვით, ჩვენი კერძო ქცევა-მოქმედება მოცემულ შემთხვევებში უნდა წარვმართოთ. ჩვენს კერძო ქცევაში უნდა შევინებოდეს და მოცემული უნდა იყოს ზოგადი. განსაზღვრება. ამასვე ენახულობთ აგრეთ-

ჩვენს დამოკიდებულებაში ბ უ ნ ე ბ ი ს მ ო ვ ლ ე ნ ე ბ თ ა ნ. ეს გამჩნევთ, მაგალითად, ვლასა და გუგა-ქუხილს. ეს მოვლენა სივრცის ცნობილია და ზმირადაც აღვიქვანთ მას. მაგრამ ადამიანი კი საყოფიერდება მარტო ნაცნობობით, მარტო გრძნობადი მოვლენით, არამედ სურს გაიგოს, რა იმალება მის შიგნით, სურს იცოდეს, არის იგი, სურს შეიგნოს, ამიტომ ფიქრობს მასზე, სურს იცნოს მისი მიზეზი, როგორც ისეთი რამ, რაც მოვლენის როგორც კოსმოსგან განსხვავებულია, სურს იცოდეს შინაგანი, როგორც მხოლოდ გარეგანისაგან განსხვავებული. ამრიგად, მოვლენას აორგენდს, უჩავენს ორად: შინაგან და გარეგან მხარედ, ძალად და გამოვლენად, მიზეზად და მოქმედებად. შინაგანი მხარე, ძალა აქ ცვლავ ზოგადია, ხანგრძლივია, მუდმივია, არა ესა თუ ის ელვა, არა ესა თუ ის ხარბე, არამედ ის, რაც ყველაფერში ერთი და იგივე რჩება. მძნობადი ცალკეულია და წარმაილი, ხოლო რაც მასში მომდევნოა ხანგრძლივი, მას ჩვენ გააზრებით ვივხებთ. ბუნება ჩვენ ვერჩევს ცალკეულ საგნთა და მოვლენათა დაუბოლოებელ სიმრავლეს; ეს გვაქვს მოთხოვნილება იმისა, რომ ამ მრავალფეროვანებაში თიანობა შევიტანოთ. ამიტომ ჩვენ ვაღიარებთ მოვლენებს და თვითწერი მათგანის ზოგადის შემეცნებას ვცდილობთ. (ინდივიდუებიდან და ჰქერბიან, მაგრამ გვარი მათში მუდმივია, რჩება ის, ცხველა ინდივიდუში ცვლავ ბრუნდება და რაც ზოგადი ზრებისათვის არსებობს) ამასვე ეკუთვნის აგრეთვე კანონებიც, მაგალითად, ციურ სხეულთა მოძრაობის კანონები. ვარსკვლავს ჩვენ დღეს აქ ვხედვით, ხოლო ხვალ — იქ; გონისათვის ეს უწყვეტობა შეუფერებელია, რომელსაც იგი არ ენდობა, რადგან მას მის წესრიგი, მარტო, მუდმივი და ზოგადი განსაზღვრება. ამ წესით მან თავისი გააზრება მოვლენებისავე მიმართა და მათი მიხედვით შეიგნო, ციურ სხეულთა მოძრაობა საყოველთაო ფორმით ეკუთვნის, ასე რომ ამ კანონის შემეცნებით შეგვიძლია ყოველი ადამიანი ქვეყლა განესაზღვროთ და შევიცნოთ. — ასეთივე ვითარებაა ამ ძალთა მიმართ, რომლებიც ადამიანის მოქმედებას წარმართვენ მას უახარული მრავალფეროვნებაში. აქაც ადამიანს სწამს ვაბატონებული ზოგადობა. — ყველა ამ მაგალითიდან უნდა დავასკვნათ, რომ გააზრება როგორც ძველს ყოველთვის მყარს, მდომოს, იმას, რაც ჩვენს თავის თავში განსაზღვრულსა და განსაუფრებელს დამოკიდებულებას, განსაუფრებულის წარმართველს; ეს ზოგადი საკუთრი გრძნობებით არ შევიცნება და აი ეს ზოგადი არის სწორედ ამოცნობი და ქეშმარიტი. ასე, მაგ., უფუფიანი და მოვალეობანი

ქცევა-მოქმედებებში არსებითა და ქცევა-მოქმედებითა ქვეშარტებაჲ ის არის, რომ ისინი იმ ზოგად განსაზღვრებებს შეესატყვისებოდნენ.

რაკი ზოგადს ამრიგად განსაზღვრათ, იმასაც აღმოაჩენი, რომ ეს ზოგადი რაღაც სხვის დაპირისპირებას წარმოადგენს და ეს სხვა არის მხოლოდ უშუალო, გარეგანი და ცალკეული, წინააღმდეგ უშუალებულობის, შინაგანისა და ზოგადისა. ეს ზოგადი არ არსებობს გარეგანი სახით როგორც ზოგადი; გეაოი, როგორც ასეთი ამ შეიძლება აღქმულ იქნეს, ციურ სხეულთა მოძრაობის კანონებზე ანუ არაა დაწერილი. მამასადამე, ზოგადს ევრკ მოისმენ და ევრკ დინახე, ის მხოლოდ გონისათვის არსებობს. რელიგიის მიყუარით ზოგადისაყენ, რომელიც ყველა სხვას თავის თავში მოიცავს, — მიყუარით აბსოლუტისაყენ, რომლისაგან წარმომდგარა ყოველი სხვი და ეს აბსოლუტი არსებობს არა გარეგანი გრძნობებისათვის, არამედ მხოლოდ გონისა და აზრისათვის.

§ 22.

γ) გააზრების წყალობით რაღაც იცელება შინაარსის იხსიათში, რომელიც თავდაპირველად შეგრძნებას, მკერეტელობასა და წარმოდგენაშია მოცემული; მამასადამე, მხოლოდ შეცვლისა მშუალეებით ხდება საგნის ქვეშარტი ბუნების ცნობიერება.

დაწათ. ის, რაც გააზრების დროს მიიღება, ჩვენი აზროვნების პრიოდუქტია. ასე, მაგ., სოლონმა ბიენელებს რომ კანონებო მისცა, მისი გონების ნაყოფი იყო. მაგრამ, მეორე მხრივ, პირიქით, ზოგადს, კანონებს ჩვენ განვიხილავთ აგრეთვე როგორც წმინდა სუბიექტულის დაპირისპირებას და მასში საგანთა არსებითს, ქვეშარტი და ობიექტურ ბუნებას შევიცნებთ. იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ საგნებში რა არის ქვეშარტი, მარტო ყურადღება არ კმარა, არამედ ამისათვის საჭიროა ჩვენი სუბიექტური მოქმედება, რომელიც უშუალო თეალაინი არსებობას გარდაქმნის. ეს პირველი შეხედვით სრულიად უკუღმართი და იმ მიზნის საწინააღმდეგო ჩანს, რომელსაც ჩვენ შევიცნების დროს ვისახავთ. მაგრამ შეიძლება ითქვას, ყველა ეპოქაში ადამიანები დარწმუნებული იყვნენ, რომ სუბსტანციალური შეიძლება მიღწეული იქნეს მხოლოდ უშუალოს იმ გადამუშავებით, რომელიც გააზრების საშუალებით ხდება.

პირიქით, უმთავრესად მხოლოდ უახლეს დროში აღიჭრა ეჭვი და მკეტორად გაატარეს განსჯეება იმას შორის, რაც ჩვენი აზროვნების პრიოდუქტია და იმას შორის, რასაც საგნები თავისთავად წარმოადგენენ. თქვეს, რომ საგანი თავისთავად სრულიად სხვა რამ არის, ეიდრე ის, რასაც ჩვენ მისგან ექმნით. ამ გათიშულობის თეალაზრისი განსაკუთრებით კრიტიკულმა ფილოსოფიამ წამოაყენა მთელი აღრიდელი სამყაროს რწმენის წინააღმდეგ: აღრიდელი სამყაროსათვის საგნისა და აზრის თანხმობა სრულიად უღეოი რამედ ითვლებოდა. ამ დაპირისპირების გარშემო ტრიალებს უახლესი ფილოსოფიის ინტერესი. მაგრამ ადამიანის ბუნებრივი რწმენის ის არის, რომ ეს დაპირისპირება ქვეშარტი არაა. ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ განსაკუთრებული რეფლექსიის გარეშე გავიზარებთ, განსაკუთრებული ზრუნვისა და ცერემონიების გარეშე, რომ იქიდან ქვეშარტი იქნეს მიღებული; ეაზროვნებთ იმ მტკიცე რწმენით, რომ აზრი საგანს ეთანხმება, ხოლო ამ რწმენას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. ეს ევადმოყოფაა ჩვენი დროისა, რომელიც სასოწარკვეთილებამედ მისულა და ამბობს, რომ ჩვენი შეცნება მხოლოდ სუბიექტური შემეცნებაა და ეს სუბიექტური არის ის უცანასკნელი რამ, რასაც ჩვენ შეგვიძლია მივიღწიოთ. მაგრამ ქვეშარტიცაა ობიექტურია და იგი ყველას დარწმუნებისათვის სახელმძღვანელო წესს უნდა წარმოადგენდეს, იმაგარად, რომ ცალკეული ადამიანის დარწმუნებულობა ედღია, რამდენადც მისი დარწმუნებულობა ამ წესს არ შეესატყვისება. უახლესი შეხედულების თანხმად კი, პირიქით, დარწმუნებულობა როგორც ასეთი, დარწმუნებულობის მარტო ფორმა, უკვე კარგია, სულ გრძოთა, როგორც უნდა იყოს შინაარსი, რადგან მისი ქვეშარტებისათვის არავითარი ზომისადაც არ არსებობს. — თუ ჩვენ ამის წინ ეთქვით, ადამიანთა ძველ რწმენა, რომ გონის დანიშნულებას ქვეშარტიცის ცოდნა წარმოადგენს, ეს კიდევ იმას ნიშნავს, რომ საგნები, გარეგანი და შინაგანი ბუნება, საერთოდ ობიექტი, ის, რაც თავისთავად არის, ისე არაა, როგორც იზრება. მამასადამე, აზროვნება საგნობრივს ქვეშარტიცება. ფილოსოფიის ამოცანა მხოლოდ ის არის, რომ ნათლად და გარკვევით ცნობიერაჲ ის, რაც ადამიანებისათვის ძველთაგანე მართებულიდ ითვლებოდა აზროვნების მიმართ. ამრიგად, (ფილოსოფია ახალს არაფერს დაადგენს; ის, რაც ჩვენ აქ ჩვენი რეფლექსიით მივიღეთ, თვითეული ადამიანის უშუალო წინარწმენას წარმოადგენს.

§ 23.

ბ) რაი გაზარებაში მელანდება კემმარტი ბუნება, ასევე სწორეა ისიც, რომ ეს აზროვნება ჩემი მოქმედება, ამდენად ის კემმარტი ბუნება ჩემი გონის, და სახელდობრ, როგორც მოაზროვნე სუბიექტის, ნაწარმოებია; ის არის ჩემი ნაწარმოები ჩემი მარტივი ზოგადობის მხრივ, როგორც უბრალოდ თავის თავთან არსებული „მე“ — ანუ იგი არის ჩემი თავისუფლების ნაწარმოები.

შენიშვნა. ხშირად გაიგონებთ გამოთქმას: თვითაზროვნება, თითქოს ამით მნიშვნელოვანს ამბობდნენ. სინამდვილეში არაფერია არაფერი სხვისთვის აზროვნება, ისე როგორც არაფერია სხვისთვის ჰამაბი; ამიტომ ეს გამოთქმა პლეონაზია. აზროვნებაში უშუალოდ თავის თავისუფლებას, იმიტომ რომ იგი არის ზოგადის მოქმედება, მასადავ, აბსტრაქტული მიმართება თავის თავთან, სუბიექტურობის მხრივ განსაზღვრამოკლებული თავისთავი ყოფნა, ამავე დროს შინააარსის მიხედვით მხოლოდ საგანსა და მის განსაზღვრებებშია ჩაბრუნებული. ამიტომ, როდესაც ფილოსოფოსობის მიმართ მორჩილება ანუ თავდადებაზე და ქედმაღლობაზეა ლაბაჩი, და მორჩილება ანუ თავდადება ის არის, რომ თავის სუბიექტურობას არავითარ განსაკუთრებული თვისებები და საქმენი არ მიაწეროს, მაშინ ფილოსოფოსობას ქედმაღლობაში მინც ბრალს ვერ დავდებთ, რადგან აზროვნება შინაარსის მიხედვით მხოლოდ იმდენად არის კემმარტი, რამდენადაც ის საგანშია ღრმად შეკრილი, ხოლო ფორმის მიხედვით აზროვნება არ არის სუბიექტის განსაკუთრებული არაფერი მოქმედება, არამედ ის მხოლოდ ის არის, რომ ცნობიერება როგორც აბსტრაქტული „მე“ იქცევა როგორც სხვა თვისებთან, მდგომარეობათა და სხვათა ყოველგვარ პარტიკულარობის საგანთან თავისუფლების, და მხოლოდ იმ ზოგადს ჰქმნის, რომელშიც ის ყველა ინდივიდუალთან იგივეა. — თუ არისტოტელე იმას მოითხოვს, რომ ამგვარი ქცევის დირის ვიყო, მაშინ ის ღრმად, რომელსაც ცნობიერება თავის თავს ანიჭებს, სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებას და შეხედულებაზე უარს თქვას და თავის თავში საგანს გაბატონოს.

§ 24.

ამ განსაზღვრებათა თანამად აზრებს შეიძლება გოწოლოდობიექტური აზრები, ამასთან ამ ობიექტურ აზრებს უნდა მიაყუთონთ აგრეთვე ის ფორმებიც, რომლებსაც უწინარეს ყოვლისა ჩვეულებრივ ლოგავემ განიხილავენ და რომლებიც ჩვეულებრივად მხოლოდ შეგნებულ აზროვნების ფორმებად მიაჩნიათ. ამიტომ ლოგიკა ემთხვევა მეტაფიზიკას, აზრებითათვისებულ საგანთა მცენერებას, იმ აზრებით, რომლებმაც, როგორც ადრე აღიარებდნენ, საგანთა არსებობა უნდა გამოხატონ.

შენიშვნა. ისეთი ფორმების ურთიერთდაზიგებულება, როგორიცაა ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, იმ ფორმებისადმი, როგორც მიზეზობრიობა და ა. შ., მხოლოდ თვით ლოგის შეგნით შეიძლება გამოჩნდეს. მაგრამ წინასწარვე შეიძლება შეინიშნოს, რომ, ვინაიდან აზრი ცდლობს საგანთა შესახებ ცნება შეიღინოს, ეს ცნება (და, მასადავ, მისი ყველაზე უფრო უშუალო ფორმები, მსჯელობა და დასკვნა) არ შეიძლება ისეთი განსაზღვრებებისა და მისართებებისაგან შედგებოდეს, რომლებიც უცხო და გაყვანილი არიან ნივთებისათვის. ზემოთ ვთქვით, რომ გაზრებას მიყვართ ისეთი ზოგადი იდეა, მაგრამ თვით ეს ზოგადი არის ცნების ერთ-ერთი მომენტი. განსა, გონება ქვეყნად არის, იმასვე ამბობს, რასაც შეიცავს გამოთქმა: ობიექტური აზრი. მაგრამ ეს გამოთქმა სწორედ იმიტომ ვერ არის მარჯვე გამოთქმა, რომ აზრს ჩვეულებრივად ხშირად ხმარობენ როგორც ისეთ რამეს, რომელიც მხოლოდ გონს, ცნობიერებას ეკუთვნის, ხოლო სიტყვა „ობიექტურს“ უპირველეს ყოვლისა ასევე ხმარობენ მხოლოდ არაგონიის მნიშვნელობით.

დანართი 1. როდესაც ამბობენ, რომ აზრი, როგორც ობიექტური აზრი, სამყაროს შინაგან არსებაა, შეიძლება ეგონათ, რომ ამით თითქოს ბუნებრივ ნივთებს ცნობიერება მიეწერებოდეს. ჩვენ უსიამოვნებას ვგრძნობთ იმით. რომ ნივთთა შინაგან მოქმედებას აზროვნებად იღებენ, ვინაიდან ჩვენ ვამბობთ: ადამიანი აზროვნებით განირჩევა ბუნებრივისაგან. ამის თანამად ბუნებაზე უნდა ვილაპარაკოთ როგორც არაცნობიერ აზრის სისტემაზე, როგორც ისეთ ინტელექტზე, რომელიც, როგორც შეიძლება ამბობს, გაქვავებულია. ამიტომ გაუგებრობის თავიდან ასა-

ცილებლად გამოთქმა აზრის მაგიერ უკეთესია ვთქვათ აზრის განსაზღვრება. ზემოთქმულის თანახმად, ლოგიკური საერთოდ უნდა გვეჩვენოს, როგორც აზრის განსაზღვრებობა (სინტეზი, რომელშიც სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირება (მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობა) უქმდება. აზროვნებისა და მისი განსაზღვრებების ეს მნიშვნელობა ზუსტად არის გამოხატული, როდესაც ანტიკური მოაზროვნეები ამბობენ: Nus მართავს სამყაროს, ანდა როდესაც ჩვენ ვამბობთ: სამყაროში არის გონება, რაც ჩვენ ასე ვგვიძმის, რომ გონება არის სული სამყაროსი, მისში ბინადრობს, იგი მისი იმანენტური არსება, მისი უნაღწეველი და უშინაგანის ბუნებაა, მისი ზოგადია. უახლოესი მაგალითი ამისა არის ის, რომ, როდესაც გარკვეულ ცხოველზე ვლაპარაკობთ, ვამბობთ: ეს ცხოველია. ცხოველს რა გო რა ცხე ახე თითოთ ვერ აჩვენებ, თითოთ შეიძლება ყოველთვის აჩვენო მხოლოდ გარკვეული ცხოველი. ცხოველი, როგორც ასეთი, არ არსებობს, ის არის ცალკეულ ცხოველთა ზოგადი ბუნება, და ყოველი არსებული ცხოველი არის უფრო ცოცრებულად განსაზღვრული, კერძო, განსაკუთრებული რამ. მაგრამ ცხოველობა, გავიჩი როგორც ზოგადი, განსაზღვრულ ცხოველს ეკუთვნის და მის განსაზღვრულ არსებობას შეადგენს. თუ ჩვენ ძალს ცხოველობა გამოვიცალგეთ, მაშინ ვეღარ ვიტყვით, რა არის იგი. ნივთებს საერთოდ დაჩანჩით მუდმივი, შინაგანი ბუნება და გარეგანი უნარისი. ისინი ცოცხლობენ და კვდებიან, წარმოიშობიან და ჰქრებიან; მათი არსებობობა, მათი ზოგადობა გვირია და ის არ უნდა იქნეს გაგებული როგორც საერთო რამ.

აზროვნება, რომელიც გარეგან ნივთთა სუბსტანციის შეადგენს, გონითის ზოგად სუბსტანციასაც წარმოადგენს. ადამიანის ყოველ ჰერეტაში აზროვნება; ასევე აზროვნება ზოგადობა ყოველ წარმოდგენაში, მოგონებაში და საერთოდ ყოველ გონითის მოქმედებაში, ყოველ სურვილსა და წოდელში და ა. შ. ეს ყველაფერი მხოლოდ აზროვნების შემდგომი სპეციფიკაციებია. თუ აზროვნებას ამგვარად გვივით, მაშინ ის სულ სხვა მიმართებით გამოჩნდება, ვიდრე მაშინ, როდესაც ვამბობთ: ჩვენ გვაქვს აზროვნების უნარი სხვა უნართა, ჰერეტის, წარმოდგენის, სურვილისა და სხვა მისთანა უნართა შორის და გვერით. თუ აზროვნებას განვიხილავთ როგორც ყოველი ბუნებრივისა და აგრეთვე ყოველი გონითის ჰემიზარტ ზოგადს, მაშინ იგი ყველა ამით ფარგლებს სცილდება და ყველაფერის საფუძველია. აზროვნების ასეთ გაგებას მისი ობიექტური მნიშვნე-

ობით (როგორც Nus) ჩვენ შეგვიძლია უპირველეს ყოვლისა დავუკავშიროთ ის, თუ რა არის აზროვნება სუბიექტური აზრით. ჩვენ ჰერ ვამბობთ: ადამიანი მოაზროვნება, — მაგრამ ამასთანავე ვამბობთ, რომ იგი არის მჭკრეტელი, მსურველი და ა. შ. ადამიანი მოაზროვნე და ზოგადი, მაგრამ ის მოაზროვნე მხოლოდ იმიტომ არის, რომ ზოგადი მისთვის არსებობს. ცხოველიც აგრეთვე მისთვის თავად ზოგადია, მაგრამ ზოგადი როგორც ასეთი მისთვის არ არსებობს, არამედ მისთვის არსებობს მხოლოდ და მხოლოდ ცალკეული. ცხოველი ზედის მხოლოდ ცალკეულს, მაგ. თაღის საყვებს, ამა თუ იმ ადამიანს და ა. შ. მაგრამ ყველაფერი ეს მისთვის მხოლოდ ცალკეულია აქვს საქმე (ეს ტყვილი, ეს სასიამოვნო მხოლოდ ცალკეულია აქვს საქმე გარძნობად შეგრძნებასაც მუდამ ემთ და ა. შ.). ბუნება ვერ ცნობიერაჟფებს Nus-ს; პირველად მხოლოდ ადამიანი გარკრებს თავის თავს ისე, რომ ის იყოს ზოგადი ზოგადისათვის. ეს უწინარეს ყოვლისა მაშინ ზდება, როდესაც ადამიანმა თავისი თავი იცის როგორც „მე“. როდესაც ვამბობ „მე“, მაშინ თავს გვეულისხმობ როგორც ამ ცალკეულს, სრულიად განსაკუთრულ პირიულებს. მაგრამ ნამდვილად ამით ჩემს შესახებ განსაკუთრებულს არაფერს ვამბობ. „მე“ არის აგრეთვე ყოველი სხვა და როდესაც ჩემს თავს აღვნიშნავ როგორც „მე“-ს, მართალია ჩემს თავს ვეულისხმობ როგორც ამ ცალკეულს, მაგრამ ამით ამავე დროს სრულიად ზოგადს გამოთქვამ. „მე“ არის წმინდა თავისთვის არის, რომელშიც ყოველი კერძო, განსაკუთრებული უარყოფილია და მოსხსილი; „მე“ არის ცნობიერების უკანასკნელი, მარტივი და წმინდა არის. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ: „მე“ და აზროვნება ერთი და იგივეა, ანუ უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ: „მე“ არის აზროვნება როგორც მოაზროვნე. ის, რაც ჩემს ცნობიერებაში მაქვს, ის ჩემთვის არის. „მე“ არის სიცარიელე, ყველაფრისა და ყოველფერის მიმდებარე, რომლისთვისაც ყველაფერი არსებობს და რომელიც ყველაფერს თავის თავში იჩინებს. ყოველი ადამიანი „მე“-ს ღამეში ჩამარჯულ წარმოდგენათა მთელი სამყაროა. ამრიგად, „მე“ არის ზოგადი, რომელშიც ყოველი განსაკუთრებულისაგან მომხდარია აბსტრაქცი, იგი, მაგრამ რომელშიც ამავე დროს ყველაფერი დაფარულია სხიითაა. იმიტომ იგი არის არა წმინდა აბსტრაქტული ზოგადობა, არამედ ისეთი ზოგადობა, რომელიც ყველაფერს თავის თავში შეიცავს. უწინარეს ყოვლისა, სიტყვა „მე“-ს ეხმარობთ სრულიად ტრიბულურად, პირველად მხოლოდ ფილოსოფიური რეფლექსია ზღის მის განხილვის საგნად. „მე“-ში ჩვენს წინაშე სრულიად წმინდა

აზრია. ცხოველს არ შეუძლია თქვას: „მე“, — მხოლოდ ადამიანს შეუძლია მისი თქმა, იმიტომ, რომ იგი აზროვნება. „მე“-ში არის მრავალფეროვანი შინაგანი და გარეგანი შინაარსი, და იქნის მიხედვით, თუ როგორია ეს შინაარსი, ჩვენ გრძნობადლ ვპერეტ, წარმოადგენთ, მოვიგონებთ და ა. შ. მაგრამ ყველაფერში არის „მე“ ანუ ყველაფერში არის აზროვნება. ანტიგად, ადამიანი ყოველთვის აზროვნებს, მაშინაც კი, როდესაც ის მხოლოდ ვერტებს; თუ ის განმეხილავს, ყოველთვის განიხილავს როგორც ზოგადს, ერთეულს აფიქსირებს, გამოყოფს მას, აწესი თავის ყურადღებას სხვას არიდებს, განმეგრეტის აიღებს როგორც ამტრაქტულსა და ზოგადს, თუნდაც ის მხოლოდ ფორმალურად იყოს ზოგადი.

ჩვენს წარმოდგენებში ადგილი აქვს ორმაგ შენთხვევას, ან შინაარსი გვეუთენის აზრის სფეროს და ფორმას კი არა, ანა, პირიქით, ფორმა გვეუთენის აზრის, შინაარსი კი არა. როდესაც მე ვამბობ, მაგ.: მრისსანება, ვარდი, იმედი, ეს ყველაფერი ჩემთვის შეგრძნების მხრივ ცნობილია, მაგრამ ამ შინაარსის მე გამოეთქვამ ზოგადი სახით, აზრის ფორმით: მე მასში ბევრი კერძო, განსაკუთრებული რამ გამოეტოვება და ეს შინაარსი გამოებატე მხოლოდ როგორც ზოგადი, მაგრამ შინაარსი მაინც გრძნობადი რჩება. პირიქით, როდესაც ღმერთს წარმოვიდგენთ, მართალია, შინაარსი წმინდა აზრობრივია, მაგრამ ფორმა კერძო გრძნობადია და ისეთია, როგორც მას წინააღმართ უშუალოდ ენახებოდა ჩემში. მაშასადამე, წარმოდგენებში შინაარსი არა მარტო გრძნობადია, როგორც ვპერეტცლობაში, არამედ შინაარსი ან გრძნობადია, მაგრამ ფორმა აზრის გვეუთენის, ანდა პირიქით: პირველ შემთხვევაში მასალა მოცემულია და ფორმა აზრის გვეუთენის, მეორე შემთხვევაში კი აზროვნება წყაროა შინაარსისა, მაგრამ ფორმით შინაარსი იქცევა მოცემულად, რომელიც, ამრიგად, გონთან მიდის გარეგნულად.

და ან რთი 2. ლოგიკაში საქმე გვაქვს წმინდა აზრთან, ანუ აზრის წმინდა განსაზღვრებებთან. აზრში ჩვეულებრივი გაგებით ჩვენ ყოველთვის წარმოვიდგენთ რაღაცას, რაც მხოლოდ წმინდა აზრი არაა, რადგან ჩვენ მასში ვვლისხმობთ რაღაც ნააზრებს, რომლის შინაარსი გმპირიული რამ არის. ლოგიკაში აზრებში ისეა გაგებულო, რომ მათ სხვა არაფერი შინაარსი არ გაანჩნია, გარდა ისეთი შინაარსისა, რომლებიც თვითონ აზროვნების გვეუთენიან და აზროვნებისაგან არანა წარმოშობილი. ასე რამ, აზრები წმინდა აზრები. ამრიგად, გონი წმინდალ მხოლოდ თავის თავთან იმყოფება და ამით თავისუფალია, რადგან თავისუფლება სწორედ ისაა, რომ თავის

კის სხვაში თავის თავთანვე იმყოფებოდეს, თავისი თავისაგან იყოს დამოუკიდებელი და თავისი თავის განსაზღვრელი იყოს. ყველა მისწავლევებში მე ვიწყებ რომელიმე სხვისაგან, ისეთისაგან, რომელიც ჩემთვის გარეგანი რამ არის. მაშინ ჩვენ აქ ვლაპარაკობთ დამოუკიდებელის შესახებ. თავისუფლება მხოლოდ იქ არის, სადაც ჩემთვის არ არსებობს არაფერი სხვა, რაც თვით მე არ ვარ. ბუნებრივი ადამიანი, რომელიც მხოლოდ თავისი მისწავლევებით განისაზღვრება, თავის თავთან არ არის: როგორც უნდა თავიკეთა და ჯიუტი იყოს, ისა სურვილისა და მოსაზრების შინაარსი მაინც მისი საკუთარი არაა, და მისი თავისუფლება მხოლოდ ფორმალურად არაა. როდესაც მე ვაზროვნებ, ჩემს სუბიექტურ განსაკუთრებულობაზე ვარს ვამბობ, საგანში ვიძიებ, აზროვნებას საშუალებას ვაძლევ, რომ ნებაზე იმოქმედოს, და მე ცუდად ვაზროვნებ, თუ ჩენდა თავის მას ჩემი რამ მივუბნებ.

თუ ზემოთქმულს თანახმად ლოგიკის განვიხილავთ როგორც წმინდა აზრის განსაზღვრებათა სისტემას, მაშინ სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებანი, ბუნების ფილოსოფია და გონის ფილოსოფია, სირიქით, წარმოადგენენ ერთგვარ დამოკიდებულ ლოგიკას, რადგან ეს უკანასკნელი მათი ცხოველყოფილი სულია. მაშინ დანარჩენ მეცნიერებათა ინტერესს წარმოადგენს მხოლოდ ის, რომ ლოგიკაში ფორმები ბუნებისა და გონის სახეებში შეიძლება, იმ სახეებში, რომლებიც წმინდა აზროვნების ფორმების მხოლოდ განსაკუთრებული გამოხატვის ხერხები არიან. თუ, მაგალითად, ავიღებთ დასკვნას (არა ძველ, ფორმალური ლოგიკის მნიშვნელობით, არამედ მისი კუმპირიტეზი), ის არის განსაზღვრა იმისა, რომ განსაკუთრებული წარმოადგენს საშუალო წევრს, რომელიც ზოგადსა და კონკრეტულს კიდურებს. ავაჯიზებს. დასკვნის ეს ფორმა ყველა სახის ზოგადი ფორმაა. ყველა საგანი განსაკუთრებულია, რომელიც განსაკუთრებულია თავისი უკავშირდებთან როგორც რომელიმე ზოგადი ერთეულს. მაგრამ მაშინ ბუნების უძლურებას თან ის მოსდევს, რომ ლოგიკური ფორმები წმინდალ ალარ გამოხატება. დასკვნის ასეთ უძლურ გამოხატულებას წარმოადგენს, მაგალითად, მაგნიტი, რომელიც თავისი შუაგულში, თავის ინტეგრირენტულ წერტილში, თავის პოლუსებს ავაჯიზებს, მაგრამ ეს პოლუსები თავიანთ განსხვავებულობაში მით მაინც უშუალოდ ერთი არიან. ფიზიკაშიც ზოგადს, არსებას ექსპონიან, და განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ბუნების ფილოსოფიის მიყვარებთ ცნების კუმპირიტეზი ფორმების შეგნებაზე ბუნებრივ ნივთებში. მაშასადამე, ლოგიკა ყველა მეცნიერების ყოველის

ცხოველყოფილი გონი, ლოგიკის აზრის განსაზღვრებანი წმინდა გონები არიან; ისინი უშინაგანესი არიან, მაგრამ ამავე დროს ისინი მუდამ პირზე გვაყვარა და ამიტომ სრულიად ნაყნობი რამ გვგონია, მაგრამ ამგვარი ნაცნობი ჩვეულებრივად ყველაზე უფრო უცნობია. ასე, მაგალითად, ა რ ი ს აზრის წმინდა განსაზღვრება; მაგრამ ჩვენ არასოდეს თავში აზრად არ მოგვდის ჩვენი განხილვის საგნად ვაჟ-ცოთი „ა რ ი ს“. ჩვეულებრივად ფიქრობენ, რომ აბსოლუტი შორის მდებარე უნდა იმყოფებოდეს, მაგრამ იგი სწორედ რომ სრულიად აწმყოფია, რომელსაც ჩვენ როგორც მოახლოვებით მუდამ თან ვატარებთ და მუდამ გხმარობთ, თუნდაც არა ცხადი შეგვჩნდეთ. განსაკუთრებით ენაში დაღვწილია აზრის ამგვარი განსაზღვრანი და ამდენად ბევრგნობისათვის გრამატიკის სწავლება იმით არის სასარგებლო, რომ იგი შევსწავლავდეთ ყურადღებას მიაქცივინებს აზროვნების განსხვავებაზე.

ჩვეულებრივად ამბობენ, რომ ლოგიკის მხოლოდ ფ რ მ ე ბ-თ ან აქვს საქმე და თავისი შინაარსი რომელიმე სხვა წყაროდან უნდა აიღოს. მაგრამ ლოგიკური აზრები არ წარმოადგენენ რაღაც „მ ბ ო ლ დ“-ს ყველა დანარჩენი შინაარსის მიმართ, პირიქით, მხოლოდ ყველა დანარჩენი შინაარსი არის ამ აზრების მიმართ რაღაც „მ ბ ო ლ დ“. ლოგიკური აზრები თავისთავად და თავისთვის არსებული საფუძვლია ყველაფრისა. — განთავსების ფრიალ მალღო-ღონე არის საჭირო იმისათვის, რომ ამგვარ წმინდა განსაზღვრებებზე ადამიანმა თავისი ინტერესი მიმართოს, მათს თავის თავად და თავისთვის განხილვის ის შემდგომი აზრად აქვს, რომ ეს განსაზღვრებები ჩვენ თვით აზროვნებიდან გამოვეყვას და თვით მათგანვე დავი-ჩაგეთ, ისინი კი ე მ მ ა რ ი ტ ი არიან თუ არა. საქმე ასე კი არ ხდება, ჩვენ მათ ჭერ გარგეზულად აღვივებამდე და შევძლებ მათს გან-საზღვრას ვახვდნდეთ ან ვაჩვენებდეთ მათს ღირებულებასა და მნიშვნელობას, ვადარებთ რა იმას, რაც ჩვენს ცნობიერებაში გვხვდება მათ შესახებ. მაშინ ჩვენ დავეკრებოდნენ და ცდილან გამოვი-დოდით და ვიტყვიდით, მაგალითად: „მ ა ლ ა ს“ ჩვენ გხმარობთ აქა და აქ, ამისა და ამის აღსანიშნავად. ასეთ განსაზღვრებას მხოლოდ მაშინ ვუწოდებთ სწორს, თუ ის თიანხმება იმას, რაც ჩვენს ჩვეუ-ლებრივს ცნობიერებაში მოიპოვება მისი საგნის შესახებ. მაგრამ ამნაირი წესით ცნება თავის თავად და თავისთვის კი არ განი-საზღვრება, არამედ ის წანაშეღვრის მიხედვით, რომელიც ამ შემთხვევაში სისწორის კრიტერიუმს, მასშტაბს წარმოადგენს. ხოლო ასეთი მასშტაბით ჩვენ არ უნდა ვისარგებლოთ, არამედ თა-

ს თავად ცოცხალ განსაზღვრებებს დამოუკიდებელი მოქმედების ქა უნდა მივცეთ. აზრის განსაზღვრებათა ტეშმარტების საკითხი უფლებრივ ცნობიერებას უცნაურად უნდა გჩვენოს, რადგან ისო-ტეშმარტება, როგორც ჩანს, იძენენ მხოლოდ მოცემულ საგ-სზე გამოყენებით და ამიტომ არავითარი აზრი არ ექნებათ კითხ-ის მათი ტეშმარტების შესახებ ამ გამოყენების გარეშე. მაგრამ ჩვენ ეს კითხვა საერთოდ დავიწყეთ. ამასთან, რასაკვირველია, უნდა გვადგეთ, თუ რა გავიგეთ ტეშმარტებად. ჩვეულებრივად ტეშმარტებას ვუწოდებთ საგნის თანხმობას ჩვენს წარმოდგენასთან. ამას წინამძღვრის სახით ამ დროს ჩვენ აღებულ გვაქვს საგანი, რომელსაც უნდა შევსაბამებოდეს ჩვენი წარმოდგენა მის შესახებ. ექსტრაფორმული აზრით კი, პირიქით, ტეშმარტება, საერთოდ ასე-რაქტუალად გამოხატული, ამა თუ იმ შინაარსის თავის თავთან თან-ხმობას უწოდება. მაშასადამე, ეს ტეშმარტების სრულიად სხვა მნი-შელობაა, ვიდრე ზემოხსენებული. თუმცა ტეშმარტების ღრმა ექსტრაფორმული მნიშვნელობა ნაწილობრივ ჩვეულებრივ სიტყვა-სარებაშიც გვხვდება. ასე, მაგალითად, ელამარკოზით ხოლმე ე მ მ ა რ ი ტ ი მეგობრის შესახებ და ამ სიტყვაში ჩვენ გვესმის ისეთი თაიანი, რომლის ქვეყანა-მოქმედებების წესი მეგობრობის ცნებას ექსაბამება; ასევე ამბობენ ხოლმე ხელოვნების ე მ მ ა რ ი ტ ი წარმოების შესახებ. არაქვეშაირტს ამ შემთხვევაში უწოდებენ ცეცხლს, რომელიც თავის თავს არ შესაბამება. ამ აზრით ცდილ სა-ტეშმარტოთ არაქვეშაირტი სახელმწიფოა და ცდილ და არაქვეშაირტი საერთოდ ის წინააღმდეგობა, რომელსაც ადგილი აქვს ამა-თუ იმ საგნის განსაზღვრებას ანუ ცნებასა და მის არსებობას შორის. სეთი ცდილ საგნის შესახებ ჩვენ შევიძლია სწორი წარმოდგენა გვიდგინოთ, მაგრამ ამ წარმოდგენის შინაარსი თავის თავად მინი-არაქვეშაირტია. ამგვარი სისწორენი, რომლებიც ამავე დროს არა-ტეშმარტინი არიან, ჩვენ შევიძლია თავში მრავლად გვეტონდეს. — მხოლოდ ღმერთთა ცნებისა და რეალობის ტეშმარტები თანხმობა-ტეშმარტოვს ნივთი კი თავის თავად არაქვეშაირტია. მათ ცნებაც ექსტრაფორმულია, მაგრამ ეს არსებობა მათს ცნებას არ შეესაბა-მება. ამიტომაც ისინი უნდა დაიდოპონ, რითაც სწორედ მათი ცნე-ბისა და არსებობის შეუსაბამობა ცხადდება. ცხოველს როგორც ყოველს თავისი ცნება თავის გვარში აქვს და გვარი ვთვთვლისა-ნ მისი სიყვდილით ითავისუფლებს თავს. ტეშმარტების განხილვა იმ აზრით, რა აზრითაც აქ არის გან-ქარტული, როგორც თავის თავთან თანხმობა, ლოგიკურის ნამ-

დვილ ინტერესს შეადგენს. ჩვეულებრივ ცნობიერებაში აზრის განსაზღვრებების ქვეშარჩებების საკითხი სულ არ გვხვდება. ლოგიკა ამოცანას ასე უჭიჭობს გამოითქვას, რომ მასში განიხილება აზრის განსაზღვრებები, რამდენადაც მათ იმის უნარი აქვთ, რომ ქვეშარჩები ჩასწვდნენ. მშასადავ, საკითხი ის არის, რომ გ. მარიკვეს, რომელია უსასრულო ფორმები და რომელი სასრულო ფორმები. ჩვეულებრივ ცნობიერებაში აზრის სასრული განსაზღვრებით სარგებლობის დროს არავითარი ეჭვი არ აღიძვრება მათ პირდაპირ ეძლევათ მნიშვნელობა. მაგრამ ყოველგვარი ციო მიუღება იქიდან წარმოსდგება, რომ სასრული განსაზღვრებებით აზროვნებენ და მოქმედებენ.

დანართი 3. ქვეშარჩები სხვადასხვა წესით შეიძლება შევიმეცნოთ და შევმეცნების ეს სხვადასხვა წესები უნდა განვიხილოთ როგორც მხოლოდ ფორმები. ასე, მაგალითად, ქვეშარჩი, რასაც კერძოვითა, შეიძლება ცდით შევიცნოთ, მაგრამ ეს ცდა მხოლოდ ერთი ფორმაა. ცდაში მთავარი ისაა, თუ როგორი ჭკუა-გონების მქონე ადამიანი მიღის სინანდელისთან შესასწავლად. (დღივ ჭკუა-გონების ადამიანი დიდ განოცდილებას მიიღებს და მოვლენათა ჭკუა-ჭრელ თამაშში განსჭერებს იმას, რასაც მნიშვნელობა აქვს. დღე ნაწილია და თვალსაჩინოდ არსებობს მივლენაში, და არა სადღაც მიღმა მხარეს და მოვლენათა უკან. დღივ გონების ადამიანი, მაგალითად, ისეთი, როგორიც გოთადა, რომელიც ბუნებაში არ ისტორიაში იუფრება, დიდ დავიერებებს ახდენს, გონიერულს განსჭერებს და გამოხატავს. შემდეგ, შეიძლება ქვეშარჩი შევიცნოთ აგრეთვე რეფლექსიამდ და აზრის ინარჩუნებით განსაზღვროთ. მაგრამ შევმეცნების ამ ორივე წესში ქვეშარჩი თავის თავად და თავისთვის ჯერ კიდევ არ არის თავის ნაწილად ფორმამში. შევმეცნების ყველაზე უფრო სრულყოფილი წესი არის შევმეცნება აზროვნების წმინდა ფორმამში. ადამიანი აქ სრულად თავისუფლად მოქმედებს. საზოგადოდ ფილოსოფია ანტიციებს, რომ აზროვნების ფორმა აბსოლუტურია და ქვეშარჩებმა მასში ვლინდება ისე, როგორც არის ის თავის თავად და თავისთვის. ამის მტკიცებას, უპირველეს ყოვლისა, ის აზრი აქვს, ნაწილები იქნეს, რომ შევმეცნების ეს სხვა ფორმები სასრული ფორმები არიან. მაგალითად, ანტიკურმა სკეპტიციზმმა ეს შეასრულა, როდესაც ყველა ზემოაღნიშნულ ფორმებზე გვიჩვენა, რომ ეს ფორმები წინააღმდეგობას შეიცავენ. მაგრამ როდესაც ეს სკეპტიციზმი გონების ფორმებსაც მიმართავს, მაშინ იგი გონების ფორმებს ჯერ სასრულ რაღაცას შეაბარებს,

ხოლო შემდეგ სასრულობაში დაიჭიროს ისინი. სასრული აზროვნების ყველა ფორმა შეგვხვდება ლოგიკური განვითარების მსგელოდობით და სწორედ ისე, როგორც გამოდინა ისინი აუცილებლობის თანახმად. აქ (შესავალში) ჩვენ ისინი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივიღოთ არამეცნიერული წესით როგორც მოცემული რამ. თვით ლოგიკური განხილვის მსგელოდობაში ნაწილები იქნება ამ ფორმების რა მართო უაყრფილი მხარე, არამედ მათი დადებითი მხარეც. როდესაც შევმეცნების სხვადასხვა ფორმებს ერთმანეთს შევარჩებთ, შეიძლება ასე გვეჩვენოს, რომ პირველი ფორმა, უშუალოდ ჩვენს ფორმა ყველაზე უფრო შესაფერი, მშვენიერი და უმაღლესი ფორმაა. ამ ფორმამში ყველაფერი შედის, რასაც კი მორალური ქალსაზრისით უდნაშაულობა ეწოდება, შემდეგ, შედის რელიგიური გრძნობა, გულუბრყვილო მინდობილობა, სიყვარული, ერთგულება და ბუნებრივი რწმენა. დანარჩენი ორივე ფორმა, უპირველეს ყოვლისა, მარეფლექტირებელი შევმეცნების ფორმა და შემდეგ კი აგრეთვე ფილოსოფიური შევმეცნება ამ უშუალო ბუნებრივი ერთიანობის ფარგლებიდან გამოდინა. რაკი ეს თეიება ორივეს გააჩნია, მაგრამ ქვეშარჩების აზროვნებით წვდომის სურვილის ფორმა ადვილად შეიძლება ეჩვენოთ ზეიად ჭედმაღლობად და სიამაყედ იმ ადამიანისა, რომელსაც სურს საკუთარი ძალით ქვეშარჩების შევმეცნება. როგორც საყოველთაო გათიფის თვალსაზრისი, ეს თვალსაზრისი, რა თქმა უნდა, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ყოველფორმის უბედურებასა და ბოროტების წყარო, როგორც თავდაპირველი ბოროტმოქმედება, თავდაპირველი ცოდვა და ამის გამო შეიძლება ეგონოთ, რომ საჭიროა აზროვნებასა და შევმეცნებაზე ხელის შეწყობა, რათა უკან დახრუწდეთ და შერიგებას მივალწოთ. ამასთან შევმეცნება ბუნებრივი ერთიანობის მიტოვებას, გონის ეს საუცხოო თეიება თავის თავში ძველთაგანვე ხალხთა ცნობიერებისა და შევმეცნების საგანი იყო. ბუნებაში ამგვარი გაორება არ გვხვდება და ბუნებრივი ნივთები ცუდს და ბოროტს არაფერს აკეთებენ. ამ გაორების წარმოშობისა და მისი შედეგების ძველთაგანვე წარმოადგენს ლოგიკულია მისეს მითითი ცოდვით დადგენის შესახებ. ამ მითის თანახმად შეადგენს სარწმუნოების არსებითი მოძღვრების საფუძვლად. ადამიანის ბუნებრივი ცოდვიანობისა და მისგან დახსნის, შევმეცნება ცოდვით დადგენის მითი ლოგიკის დასაწყისში განვიხილოთ, როგორც ლოგიკის შევმეცნებასთან აქვს საქმე, ხოლო ამ მითშიც სწორედ შევმეცნებაზე, მის წარმოშობასა და მნიშვნელობაზეა ლაბარა-

კი. ფილოსოფიის არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს რელიგიისა და ისეთი მღვდლის რეზონანსი არ უნდა ექცოდეს, ვითომც იგი ეკლესიის უნდა იყოს იმითა, რომ რელიგია მის იყნარებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ხელი უნდა ავიღოთ აგრეთვე იმ შეხედულებებზეც, ვითომც ამგვარი მითები და რელიგიური გადმოცემები უკვე დრომოკმარებული ამბები იყოს, რადგან ისინი ათასწორწილი წლების მანძილზე ხალხთა ღირსეული პატივისცემით სარგებლობდნენ.

თუ ახლა ცოდვით დაცემის მითს უფრო ახლოს განვიხილოთ, აღმოვაჩენთ, რომ მისში გათხილბედილია, როგორც ზემოთ იყო შენიშნული, შემეცნების ზოგადი დამოკიდებულება გონითი ცხოვრების მიმართ. გონითი ცხოვრება თავის უშუალოებაში ჭერ ელენდება როგორც უღანაშაულობა და გულუბრყვილობა მინდობილობა; მაგრამ გონის არსება სწორედ ის არის, რომ ეს უშუალო მდგომარეობა მოიხსნება, რადგან გონითი ცხოვრება ბუნებრივი ცხოვრებისაგან და, უფრო ზუსტად კი, ცხოველური (პირუტყვეული) ცხოვრებისაგან იმით განსხვავდება, რომ ის თავის თავისთვისადაც-ყოფნაში კი არ ჩერდება, არამედ თ ა ვ ი ს თ ე ი ს არის. გაორების ეს თვალსაზრისი ასევე უნდა მოიხსნას და გონი თავისი თავის საშუალებით ერთიანობას დაუბრუნდეს. მაშინ ეს ერთიანობა გონითი ერთიანობაა და ამ უკუდაბრუნების პრინციპი თვით აზროვნებაშია. აზროვნება ის, რომელიც მის პრილობას აყენებს და ისევე აზროვნება ჰეურნავს მას — ჩვენს მითში სწერია: რომ აღმა და ევა, პირველი ადამიანები, საერთოდ ადამიანი, ისეთ ბაღში იმყოფებოდნენ, რომელშიც იდგა ხე ცხოვრებისა და ხე ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა. მითი ღმერთზე ამბობს, რომ მან ადამიანებს აუკრძალა შემეცნების, ცნობადის ხიდან ხილი მოეწყვიტათ და შეეკამათა; ხოლო ცხოვრების მის შესახებ მეტი აღარაფერია ნათქვამი. მაშასადამე, ამით ის არის გამოთქმული, რომ ადამიანი არ უნდა მივიდეს შემეცნებაში, არამედ უღანაშაულობის მდგომარეობაში უნდა დარჩეს. აგრეთვე სხვა ღრმა შეგნების მქონე ხალხებშიც ვნახულობთ ასეთ წარმოდგენას, რომ ადამიანის პირველი მდგომარეობა უღანაშაულობისა და ერთიანობის მდგომარეობა იყო. ამ წარმოდგენაში მართებული ის არის, რომ მართლაც შეუძლებელია შეჩერება ამ გაორებაზე, რომელშიც ჩვენ ვნახულობთ ყველაფერს, რაც კი ადამიანურია. მაგრამ, პირიქით, არაა მართალი, თითქმის უშუალო, ბუნებრივი ერთიანობა სწორი და სამართლიანი. გონი მარტო უშუალო კი არ არის, არამედ არსებითად შეიცავს თავის თავში გაშუალების მომენტს. რასაკვირველია, ბავშვური უღანაშაულობა მიიზიდევ-

ლია და ამაღლებელი, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ის მოგვაგონებს იმას, რაც გონის მიერ შექმნილი უნდა იქნეს. ის ერთიანობა, რასაც ჩვენ ბავშვებში ვხედავთ, როგორც ბუნებრივს, გონის მუშაობისა და კულტურის შედეგი უნდა იყოს. — ქრისტე ამბობს: „უკეთეს არა იქ მნე თ ვითარცა ყრმანი“ და ა. შ., მაგრამ ამით ის არ არის თქმული, რომ ჩვენ ბავშვებად უნდა დავრჩეთ. — შემდეგ, ჩვენს მოსეს მითში ვნახულობთ, რომ ამ ერთიანობიდან გამოცდის საბაბი ადამიანის გარეგანი გამოწვევა (გველის საშუალებით) იყო. მაგრამ სინამდვილეში წინააღმდეგობაში ჩავარდნა, შეგნების, ცხოვრების გაღვივება თვით ადამიანშია და ეს ისტორია ყოველ ადამიანში მეორდება. გველი ღვთაებრიობის იმში ხელავს, რომ ადამიანმა იცოდეს, თუ რა არის კარგი და რა არის ბოროტი და ამ ცოდნას ფაქტურად ადამიანი იმით ეზიარება, რომ თავისი უშუალო ყოფიერების ერთიანობასთან კავშირი დასწავიდა და აკრძალული ხოლო იგმა. გაღვივებული შეგნების პირველი რეფლექსია ის იყო, ადამიანებმა შეამჩნიეს, რომ ისინი ტიტულები იყვნენ. ეს ძალიან ჩულებრყვილო და ღრმა თვისებაა, სწორედ სირცხვილი მდგომარეობს ადამიანის გათიშვა მისი ბუნებრივი და გრძნობილი ყოფიერებისაგან. ცხოველები, რომელთაც ამ გათიშვისთვის არ მიუღწევიათ, ამიტომაც არიან უსირცხვილონი. სწორედ ადამიანის სირცხვილის გრძნობაში უნდა მოიძებნოს ტანსაცემის სულიერი, გონითი და ზნეობრივი წყარო; უბრალო ფიზიკური საჭიროება კი, პირიქით, მხოლოდ მეორე ხარისხიანი რამ არის. შემდეგ მოსდევს ეგერფილუბული წყევლა, რომლითაც ღმერთმა ადამიანი შეაყენა. ის, რაც ამ წყევლაში, შეგნებაში ხაზგასმულია, უმთავრესად ადამიანისა და ბუნების დაპირისპირების ხეობა. მაშაქამ უნდა იშრომოს ოფლითა პირის თავისათა, ხოლო დღეაქამ მწუხარებით შეეს შევიდნენ თვინი. ახლა რაც შეეხება, კერძოდ, შრომას, ის არის როგორც გაორების შედეგი, ასევე ამ უკანასკნელის რადიკალი. ცხოველი უშუალოდ შამზარეული სახით პოუვებს იმას, რაც მის თავისი მოთხოვნულებების დასაკმაყოფილებლად სჭირდება; ადამიანი კი, პირიქით, თავისი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად საშუალებებს ისე ეძებდა როგორც თვის მიერ შექმნილსა და ფორმირებულს. ამ გარეგან ამბებშიც ადამიანი თავის თავთან დამოკიდებულებაში იმყოფება. სამოთხიდან გაღვივებით მითი ჭერ კიდევ არ მთავრდება. შემდეგ კიდევ ნათქვამია: „თქმა ღმერთმან: ამა, აღმა იქმნა ვითარცა ერთი ჩვენგანი, მეცნიერი კეთილისა და ბოროტისა“. შემეცნება აქ აღნიშნულია როგორც ღვთაებრივი და არა ისე, როგორც

ადრე იყო აღნიშნული, როგორც ისეთი რამ, რაც არ უნდა არსებულოყო. ამჟამად აგრეთვე იმ ყუბდობის უარყოფა, რომელიც ამბობს, რომ ფილოსოფია მხოლოდ გონის სასრულობას ეკუთვნის; ფილოსოფია შემეცნება და პირველად მხოლოდ შემეცნებით განხორციელდა ადამიანის თავდაპირველი მოწოდება — იყოს ღმერთის ხატი და მსგავსი. — მაგრამ შემდეგ კიდევ თუ იქ წყერია, რომ ღმერთმა ადამიანი ქვეშის ბაღიდან განდევნა, რათა ცხოვრების ბილწაც არ ექაპა, ამით ის არის გამოთქმული, რომ ადამიანი თავისი ბუნებრივი მხრით, მართალია, სასრულოვანია და მოკვდავი, მაგრამ შემეცნებაში უსასრულოა.

ეკლესიის ცნობილი მოძღვრებაა, რომ ადამიანი ბუნებით ბოროტია და ეს ბუნებით ბოროტება აღნიშნულია როგორც პირველქმნილი შემეცნებრივობით ცოდვა. მაგრამ ამასთან უნდა უარყოფითი ის გარეგანი წარმოდგენა, რომ პირველქმნილი შემეცნებრივობით ცოდვის მიზეზი პირველ ადამიანთან მხოლოდ შემთხვევითი მოქმედება იყო. სინამდვილეში თეთი გონის ცნებაში ის, რომ ადამიანი ბუნებით ბოროტია და არც უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ ეს შეიძლება და სხვაგვარადაც ყოფილიყო. რამდენადაც ადამიანი ბუნებრივი არსება და იქვეა როგორც ბუნებრივი არსება, ამდენად ეს ისეთი და მოკიდებულია, რაც არ უნდა იყოს. გონი თავისუფალი უნდა იყოს, და ის, რაც არის იგი, თავისი თავის წყალობით უნდა იყოს. ბუნება ადამიანისათვის მხოლოდ გამოსავალი პუნქტია, რომელიც ამ უნდა გარდაქმნას. ეკლესიის ღრმა მოძღვრებას პირველქმნილი შემეცნებრივობით ცოდვის შესახებ უპირისპირდება თანამედროვე განმანათლებლობის მოძღვრება, რომ ადამიანი ბუნებით კეთილი არის და, ამრიგად, ამ ბუნების ერთგული უნდა დარჩესო. ადამიანის გამოსვლა თავისი ბუნებრივი ყოფიერებიდან წარმოადგენს მისი, როგორც თვითცნობიერი არსების განსხვავებას გარე საწყობისაგან. მაგრამ გათიშვის ეს თვალსაზრისიც, რომელიც გონის ცნებას ეკუთვნის, არაა ის საფუძვრი, რომელზეც ადამიანი უნდა დარჩეს. გათიშვის ამ თვალსაზრისზე აქვს ადგილი აზროვნებისა და ნებდობის მთელ სასრულობას. ადამიანი აქ მიზნებს თვითონ ისახავს და თავისი მოქმედების მასალასაც თავისი თავიდან იღებს. რაც ადამიანს ეს მიზნები უმაღლეს მწვერვალამდე, უკიდურესამდე მიაყავს, მხოლოდ თავისი თავი იცის და მხოლოდ თავისი თავი სურს თავის განსაყუთრებულობაში ზოგადის გამოძევებით, ამდენად ის ბოროტია და ეს ბოროტება მისი სუბიექტურობაა. აქ ჩვენ პირველი შეხედვით ორმაგი ბოროტება ვეაქვს; მაგრამ სინამდვილეში ორივე

რამდენადაც ადამიანი გონია, იმდენად ის ბუნებრივი არსებაა; მაგრამ რამდენადაც ის იქვეა როგორც ბუნებრივი არსება და გულისთქმათა მიზნებს მისდევს, ამდენად მას სურს ბოროტი. ამასადამდე, ადამიანთა ბუნებრივი ბოროტება ისეთი არაა, როგორც ცხოველთა ბუნებრივი ყოფა. უფრო ზუსტად, ბუნებრივად განსაზღვრული ნიშანი ისაა, რომ ბუნებრივი ადამიანი ცალკეულ არსებაა როგორც ასეთი, რადგან ბუნება საერთოდ განცალკეულობის, განმხოლოებულობის ბორკილებში იმყოფება. ამრიგად, რამდენადაც ადამიანს სურს თავისი ბუნებრიობა, ამდენად მას ცალკეობა, განმხოლოებულობა [განეცოცხება] სურს. ამ ბუნებრივი განცალკეების სფეროში შემავალი მოქმედების, — გულისქმებით, მისწრაფებებითა და მიდრეკილებებით ნაყარანებით მოქმედების წინააღმდეგ, რასაცკივრელია, გამოდის აგრეთვე კანონიც, საყოველთაო ზოგადი განსაზღვრება. ეს კანონი შეიძლება გაიყოს ძალა იყოს ან ღმერთბრივი ავტორიტეტის ფორმა გაჩნდეს. ადამიანი კანონის მონობაში იმყოფება, სანამ ის თავის ბუნებრივ მოკიდებულებაში რჩება. თავის მიდრეკილებებსა და გრძნობებს, მართალია, ადამიანს გააჩნია აგრეთვე ეგოისტური განცალკეობის ფარგლებიდან გამავალი კეთილმსურველი, სოციალური მოქმედებები, თანაგრძნობა, სიბრალული, სიყვარული და ა. შ., მაგრამ რამდენადაც ეს მიდრეკილებები უშუალოდ არიან, ამდენად მათს თავის თავად ზოგად შინაარსს ჭერ კიდევ სუბიექტურობის ფორმა აქვს; ეგოიზმსა და შემთხვევითობას აქ ყოველთვის ეს გასაქანი.

§ 25.

გამოთქმა „ზ ბ ი ე ქ ტ უ რ ი ა ზ რ ე ბ ი“ გამოხატავს ქ ე შ ი რ ი ტ ე ბ ა ს, რომელიც ფილოსოფიის აბსოლუტური საზღვარი უნდა იყოს და არა მარტო მ ი ზ ა ნ ი. მაგრამ ეს განიშნება საერთოდ მასწავლებლად დაპირისპირებას და სახელმძღვანელო დაპირისპირებას, რომლის განსაზღვრისა და მნიშვნელობის ირრრრ ტრიალებს ჩვენი ღრობის ფილოსოფიური თვალსაზრისის ინტელექტი, ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს საკითხი და მისი შემეცნება. თუ გონის განსაზღვრებები მყარია დაპირისპირებით არც შეპყრობილი ე. ი. მხოლოდ სას რ უ ლ ი ბუნების არის, მაშინ ისიც არ შეესაბამება ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ს, რომელიც თავისთავად და თავისი აბსოლუტური, მაშინ ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ს აზროვნებაში ვერ

შეეა. აზროვნებას, რომელიც მხოლოდ სასრულო განსაზღვრებებზე წარმოშობს და სასრულო განსაზღვრებებში მოძრაობს, განსაზღვრავს (სიტყვის ზუსტი გაგებით). უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ: აზრის განსაზღვრებების სასრულობა ორგანოდ უნდა გავიგოთ: ერთი სასრულობა ეს ისაა, რომ აზრის განსაზღვრებები მხოლოდ სასრულო ბიექტურში არიან და ბიექტურში მუდმივად დაპირისპირება აქვთ, მეორე სასრულობა კი ისაა, რომ აზრის განსაზღვრებები როგორც საერთოდ შეზღუდული შინაარსის ბიექტურში ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულად არ არიან, მით უმეტეს დაპირისპირებულად არიან ამოღების მიმართ. — ახლა უნდა განვიხილოთ ბიექტურობასთან დაკავშირებული დამოკიდებულებები სხვადასხვა თეორიულ საზრისებში. ეს განხილვა შეიძლება შესავლის სახით გამოვიყენოთ იმისათვის, რომ განვმარტოთ და გამოვიყენოთ ის მნიშვნელობა, და თვალსაზრისი, რომელიც აქ ლოგიკის ემსახურება.

შენიშვნა. ჩემს „გონის ფენომენოლოგიაში“, რომელიც ამის გამო გამოცემის დროს აღნიშნული იყო როგორც მეცნიერების სისტემის პირველი ნაწილი, მივიღეთ გადმოცემის ასეთი წესი: დავიწყეთ გონის პირველი, უმარტივესი მოვლენები, უშუალო ცნობიერების და მისი დიალექტიკური განვითარებით ფილოსოფიური მეცნიერების თვალსაზრისამდე, რომლის აუცილებლობა ამ წინასწარ დამტკიცდება. მაგრამ ამისათვის მარტივი ცნობიერების ამ ფორმალურ ელემენტზე შეჩერება არ შეიძლებოდა, რადგან ფილოსოფიური ცოდნის თვალსაზრისი ამავე დროს ყველაზე უფრო შინაარსიანი და ყველაზე უფრო კონკრეტულია თავის თავში; გამოდიოდა რა წინა საფეხურებიდან როგორც შედეგი, მას [ე. ი. ფილოსოფიური ცოდნის თვალსაზრისი] თავის წინამძღვრად ჰქონდა აგრეთვე ცნობიერების კონკრეტული სახეები, როგორც, მაგალითად, მორალი, ზნეობა, ბელოენება, რელიგია. შინაარსის განვითარება, ფილოსოფიური მეცნიერების განსაკუთრებული ნაწილთა საგნების განვითარება, ამიტომ შეიძლება ამავე დროს ცნობიერების იმ განვითარებაში, რომელიც პირველი შეხედვით შეზღუდულად მხოლოდ ფორმალურის მხრივ გვეჩვენება; ეს განვითარება, ასე ეთქვამ, ცნობიერების ზურგს უკან უნდა ხდებოდეს, რამდენადაც შინაარსი ცნობიერებას ისე ეფარდება როგორც თავის თავს და დასრულებას. ამის გამო დასაგება, გადმოცემა რთულდება, ირევა, და ის, რაც კონკრეტულ ნაწილებს

ერთნის, ნაწილობრივ უკვე შესავალშიც შედის. — აქ წამოწყებული განხილვას კიდევ უფრო მეტი უხერხულობა გააჩნია, რადგან შეიძლება მხოლოდ ისტორიული და განსკოთი იყოს; მაგრამ მან ერთერგად ხელი უნდა შეუწყოს იმის გაგებას, რომ ის საკითხები, რომლებსაც ჩვენ ესავით წარმოადგენთ შედეგების ბუნებას, რწმენის და სხვათა შესახებ, და რომლებიც სრულიად სწორედ უნდა მიგვიჩინოს, სინამდვილეში აზრის მარტივ განსაზღვრებას წარმოადგენს და მხოლოდ ლოგიკური პოვნებები არიან ჭეშმარიტ გადამწყვეტად.

A

აზრის პირველი დამოკიდებულება ბიექტურობასთან

§ 26

აზრის პირველი დამოკიდებულება ბიექტურობასთან არის აზროვნების გულუბრყვილო წესი, რომელსაც ჯერ კიდევ არა აქვს შეგნებული, რომ აზროვნებას თავის თავში და თავის თავის წინააღმდეგ ახასიათებს დაპირისპირება, რომელიც იმ რწმენას შეიცავს, რომ აზროვნების საშუალებით ჭეშმარიტება შეიძლება ცნება და იგი ცნობიერების წინაშე გამოაშლავნებს იმის, რასაც ბიექტები ჭეშმარიტად წარმოადგენენ. ამ რწმენით გამსჭვალული აზროვნება პირდაპირ საგნთან მიდის, აღადგენს შეგარებათა და მჭერეტელობათა შინაარსს, აქცევს მას აზრის შინაარსად და ამ შინაარსით კმაყოფილდება, მასში ხედავს ჭეშმარიტებას. ყველა ფიქრობითი ფილოსოფია, ყველა მეცნიერება, ცნობიერების თვით ყოველდღიური მოქმედება და მისწრაფება ამ რწმენით ცოცხლობს.

§ 27.

იმის გამო, რომ ამ აზროვნებას შეგნებული არა აქვს თავის თავში არსებული დაპირისპირება, მას შეუძლია თავისი შინაარსის მიხედვით იყოს ნამდვილი ბიექტური ფილოსოფოსობა, ან შეუძლია აზრის სასრულო განსაზღვრებებში, ე. ი. ჯერ კიდევ გადაუწყვეტელ დაპირისპირებაში დარჩეს. აქ, შესაძლოა ჩვენ შევიძლება გვიანტერესებდეს მხოლოდ აზროვნების ამ დიდიგარეობის განხილვა მისი საზღვრის მიხედვით, ამიტომ პირ-

თი საგანი აქვს, რომელიც იმავე დროს საგანი არაა, ე. ი. მოხსნილია, იდეალურია. აზროვნებას როგორც ასეთს, მაშასადამე, თავის სიწმინდეში არავითარი ზღუდე არა აქვს თავის თავში. აზროვნება მხოლოდ იმდენად არის სასრულო, რამდენადაც შეზღუდულ განსაზღვრებებზე რჩება, რომელთაც საბოლოო რაღაცად თვლის. პირიქით, უსასრულო ანუ სპექულატური აზროვნებაც სწორედ ასევე განსაზღვრავს, მაგრამ რომ განსაზღვრავს, რომ ზღუდავს, კვლავად ხსნის ამ ნაკლავანებას. უსასრულობა არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, როგორც ჩვეულებრივ წარმოდგენაში, როგორც ყოველგვარ ფარგლებს გარეთ ამბტრაქტული მუდმივი გასვლა, არამედ გაგებული უნდა იქნეს უბრალოდ ისე, როგორც ზემოთ განვმარტეთ.

ძველი მეტაფიზიკის აზროვნება სასრულო აზროვნება იყო, რადგან ეს მეტაფიზიკა აზრის ისეთ განსაზღვრებებში მოძრაობდა, რომელთა ზღუდე ისეთი მყარ რაღაცად მიაჩნდა, რომლის უარყოფა, თავის მხრივ, აღარ შეიძლებოდა. ასე, მაგალითად, კითხულობდნენ: გააჩნია თუ არა ღმერთს მ უ ნ ა რ ს ი? და მ უ ნ ა რ ს ს ამასთან განიხილდნენ როგორც წმინდა დაღებით რამეს, როგორც უკანასკნელ და უპირატეს, დიდებულ რამეს. მაგრამ ჩვენ შემდეგ დავინახეთ, რომ მუნარსი არავითარ შემთხვევაში არ არის მხოლოდ დაღებითი რამე, არამედ ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც დღესათვის ძალიან დაბალია, ბოლო ღმერთისთვის ღირსი არაა. — შემდეგ ისეობოდა საკითხი აგრეთვე სამყაროს სასრულობისა და უსასრულობის შესახებ. აქ უსასრულობა მტკიცედ უპირისპირდება სასრულობას, მაგრამ მაინც ადვილად შეიძლება დავინახოთ, რომ თუ ეს ორი განსაზღვრება ერთმანეთს უპირისპირდება, მაშინ უსასრულობა, რომელიც მთლიანად უნდა წარმოადგენდეს, ელიდნება როგორც მხოლოდ ერთი მხარე და სასრულობა თავად მზღვრადებული. მაგრამ ზღვარდებული უსასრულობა თავად მხოლოდ სასრულოა. ამავე აზრით კითხულობდნენ: მარტვიია სული თუ რთული? მაშასადამე, სიმარტვიეც ისეთ საბოლოო განსაზღვრებამდ ითვლებოდა, რომლის საშუალებით კეშმარიტის წვდომა შეიძლება. მაგრამ სიმარტვიეც ისეთი ღარიბი ამბტრაქტული და ცალმხრივი განსაზღვრებაა, როგორც მუნარსი, ისეთი განსაზღვრებაა, რომლის შესახებაც ჩვენ უფრო გვიან დავინახეთ, რომ მას, როგორც თვით არაბუშმარიტს, არ აქვს უნარი კეშმარიტის მისწვდეს. თუ სული განხილული იქნა როგორც მხოლოდ მარტვი, მაშინ ის ამავეარი ამბტრაქტითი განსაზღვრება როგორც ცალმხრივი და სასრული.

ამასადამე, ძველ მეტაფიზიკას იმის ინტერესი ჰქონდა, რომ იმ ზემოხსენებულ სახის პრედიატები მიეწერება თუ არა მისი არსს. მაგრამ ეს პრედიატები შეზღუდული განსაზღვრებები არაა, რომლებიც მხოლოდ ზღუდეს, საზღვარს გამოხატავენ არა კეშმარიტს. ამასთან, განსაკუთრებით უნდა შევინიშნოთ, რომ ძველი მეტაფიზიკის მეტადი იმით გამოიხატებოდა, რომ იგი შესაძლებელ საგანს, ანუ, ღმერთს, პრედიატებს მ ი ა წ ე რ დ ა. რომ ეს გარეგანი რეფლექსიაა საგნის შესახებ, რადგან განსაზღვრებები (პრედიატები) ჩემს წარმოდგენაში მზამარტულადაა საგანს მხოლოდ გარეგნულად მიეწერება. წინააღმდეგ ამისა, სის კეშმარიტი შემეცნება ი მ გ ვ ა რ ი უნდა იყოს, რომ მან ისი თავი თვითონვე უნდა განსაზღვროს და არა ისე, რომ თავისი პრედიატები გარედან მიიღოს. მაგრამ თუ პრედიატების ხერხს უყვართ, მაშინ გონი გრძნობს, რომ ასეთი პრედიატებით სავსე არ ამოიწურება. ამიტომაც აღმოსავლეთის მოაზროვნენი ამ თვალსაზრისით სრულად სამართლიანად უწოდებენ ღმერთს მრავალსახლიანს, უსასრულო სახელიანს. სული არ კმაყოფილდება არც იმით იმ სასრული განსაზღვრებით და ამიტომ აღმოსავლური შექცევაზე სწორედ ამგვარ პრედიატთა დაუღწეველ გამოძენაში გამოარეობს. სასრული ნივთების შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, სწველია, რომ ეს ნივთები სასრული პრედიატებით უნდა განიხილოს და აქ განსაკუთრებით მოქმედებით თავის ადგილზე იჭრება. იგი ე. ი. განსაკუთრებული თვითონაც სასრულია, მხოლოდ სრულის ბუნებას შეიცვანებს. მაგალითად, თუ მე რაიმე მოქმედებას ქ უ რ დ ი მ ბ ა ს უწყოლებ, ამით ის თავისი არსებითი შინაარსის მიხედვითაა განსაზღვრული და ამის ცოდნაც საკმარისია მოსაზრობლისათვის. სწორედ ასევე ეფარდება ერთმანეთს სასრული და ღმერთი, როგორც მ ი ზ ე რ დ ა მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა, როგორც ძ ა ლ ა და გ ა მ ო მ ქ დ ა ე ნ ე ბ ა და როდესაც ისინი არ განსაზღვრებათა მიხედვით შეიმეცნება, მაშინ ისინი მათი სასრულობის მიხედვით შეიცნობა. მაგრამ გონების საგნები ასეთი სასრული პრედიატებით არ განისაზღვრება და ამის გაკეთების ცდა ძველი მეტაფიზიკის ნაკლს წარმოადგენდა.

§ 29.

ამგვარი პრედიატები თავის თავად შეზღუდული შინაარსის მქონენი არიან, თავს იჩენენ როგორც (ღმერთის, ბუნების, კონის და სხვათა შესახებ) წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს ს ი ა ვ ს ს ი შეუ-

საბამო. ამ სისავსეს ისინი ვერასდრით ვერ ამოსწურავენ. შემდეგ თუმცა ისინი ერთმანეთთან იმით არიან დაკავშირებული, რომ ერთი სუბიექტის პრედიკატებს წარმოადგენენ, მაგრამ თავიანთი წინაარსით ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან, რადგან ისინი მრავალბუნებულები არიან გარედან როგორც ურთიერთ დაპირისპირებულნი.

შენიშვნა. აღმოსავლეთის მოაზროვნენი პირველი ნაწილის აცილებას, მაგალითად, ღმერთი განსაზღვრებაში ცდილობდნენ მრავალი სახელებით, რომელთაც ისინი მას მიაწერდნენ; მაგრამ ეს სახელებიც ამავე დროს უსასრულოდ ბევრს უნდა ყოფილიყო.

§ 30.

2) თუმცა ამ მეტაფიზიკის საგნები ტოტალობანი იყო, რომლებიც თავისთავად და თავისთვის გეგმავდნენ გონებას, თავის თავში კონკრეტული ზოგადის აზროვნებას, — სულ ის, სამყარო, ღმერთი, — მაგრამ მეტაფიზიკა მათ იღებდა წარმოდგენიდან და საფუძვლად უდებდა მათ როგორც მზა მარტივად მოცემულ სუბიექტებს მათზე განსჯის განსაზღვრებათა გამოყენების დროს, და მხოლოდ იმ წარმოდგენაში ხელდაუპყრობდა იმის მასშტაბს, საზომს, პრედიკატები შესაფერისი და საკმარისი იყვნენ თუ არა.

§ 31.

პირველი შეხედვით გეგმავდნენ, რომ წარმოდგენები სულსა, სამყაროსა და ღმერთზე აზროვნებას მტკიცედ დასაყრდენს ანიჭებენ. მაგრამ გარდა იმისა, რომ მათში განსაკუთრებული სუბიექტურობის ხასიათი არის შერეული და ამიტომ მათ შეიძლება ფრიად სხვადასხვანაირი მნიშვნელობა ჰქონდეთ, მხოლოდ აზროვნების საშუალებით უნდა მივიღოთ მათ მტკიცე განსაზღვრება. მას ყოველი წინადადება გამოხატავს, რადგან მხოლოდ მასში უნდა აღნიშნოს პრედიკატები (ი. ფილოსოფიის — აზრის განსაზღვრებამ), თუ რა არის სუბიექტი, ე. ი. საწყისი წარმოდგენა.

შენიშვნა. წინადადებაში: ღმერთი არის მარადი და ა. შ. ვიწყოები წარმოდგენით: ღმერთი, მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით, თუ რა არის იგი. მხოლოდ პრედიკატი გამოხატავს,

თუ რა არის ის. ამის გამო ლოგიკურში, სადაც შინაარსი მთლიანად მხოლოდ აზრის ფორმის განსაზღვრება, არა თუ ზედმეტია განსაზღვრებების გადატეხვა იმ წინადადებათა პრედიკატებდ, რომელთა სუბიექტი ღმერთი ან უფრო გაურკვეველი ასლი-სუბიექტი იქნებოდა, არამედ მავნებელიც იქნებოდა, რადგან იგი მოაზროვნებს სულ სხვა მასშტაბს, ვიდრე თვით აზრის ბუნებაა. გარდა ამისა, წინადადების ფორმა, ანუ უფრო გარკვევით, მსჯელობის ფორმა შეუფერებელია კონკრეტულისა და სპეკულატურის გამო-სახატავად — კვამარაბიტი კი კონკრეტულია; მსჯელობა თავისი ფორმის წყალობით ცალმხრივია და ანდენად ყალბია.

დანართი. ეს მეტაფიზიკა არ იყო თავისუფალი და ობიექტური აზროვნება; ვინაიდან ობიექტს საშუალებას არ აძლევდა თვით თავისი თავიდან თავისუფლად განსაზღვრულიყო, არამედ მას მოაზრებულად გულისხმობდა. — რაც შეეხება თავისუფალ აზროვნებას, ბერძნული ფილოსოფია თავისუფლად აზროვნებდა, ქოლასტყა კი არა, ვინაიდან ეს უკანასკნელი თავის შინაარსს მოცულობად და სახედოდ გულისხმობდა მოცემულად სთვლიდა. ჩვენ, დამამედროვენი მთელი ჩვენი განათლების წყალობით ნაზიარები არიან წარმოდგენებს, რომელთა გადალახვა ჩვენთვის უადრესად სწავლია, რადგან ამ წარმოდგენებს უღრმესი შინაარსი აქვთ. ანტონი ფილოსოფოსთა სახით ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ ისეთი ადამიანები, რომლებიც მთლიანად გრძნობადი მჭერეტელობის ნიადაგზე დგანან და სხვა არავითარი წინამძღვრები არ გააჩნიათ, გარდა სუბიექტის ცისა და ირგვლივ დიდამიწისა, რადგან მითოლოგიური წარმოდგენები განზე იქნა გადავლებული. აზრი ამ ნივთიერ გარემოში თავისუფალია და თავის თავშია შექცეული, თავისუფალია ყოველ-საგანი მასალისაგან და მშინდა სახით იმყოფება თავის თავთან. ეს მშინდა თავისთავთან ყოფნა თავისუფალი აზროვნების დამახასიათებელი თვისებაა, დამახასიათებელია გამოვლილ ზღვაში შეუცვრისა, სადაც არაფერია არც ჩვენს ქვემოთ და არც ჩვენს ზემოთ და მარტოდმარტო ჩვენს თავთან ვიმყოფებით.

§ 32.

3) ეს მეტაფიზიკა დოგმატიზმად იქცა, რადგან მას სასაზღვრე განსაზღვრებების ბუნებისა თანახმად უნდა მიეღო, რომ იგი ისეთი დაპირისპირებული მტკიცებულებადან, როგორც ზემოთ აღნიშნული წინადადებები იყო, ერთი ქეშმარტი უნდა იყოს, მეორე კი — ყალბი.

დანართი. დოგმატიზმის სრულ დაპირისპირებას, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენდა, სკეპტიციზმი. ძველი სკეპტიკოსები საერთოდ ყოველგვარ ფილოსოფიის დოგმატურს უწოდებდნენ, რამდენადაც ის განსაზღვრულ მეცნიერულ დებულებებს აყენებს. ამ ფართო აზრით საკუთრივ სპეკულატიური ფილოსოფიაც სკეპტიციზმისათვის დოგმატურია. მაგრამ დოგმატურობა ვიწრო აზრით ის არის, რომ ახდენს ცალმხრივი განსართი განსაზღვრებების ფიქსაციას და გამოირიცხებს დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს. ეს საზოგადოდ არის მკაცრი ან — ან, რომლის თანახმად ამბობენ, მაგალითად, სამყარო ან სასრულოა ან უსასრულოა, მხოლოდ და მხოლოდ ამ ორში ერთი. პირიქით, კემპარიტი, სპეკულატიური, სწორედ ისაა, რომელსაც ასეთი ცალმხრივი განსაზღვრულობა არა აქვს და ამით არ ამოიწურება, არამედ როგორც ტოტალობა თავის თავში გაერთინებულად შეიცავს იმ განსაზღვრებებს, რომელთაც დოგმატიზმი აღიარებს მათს გათიშულობაში ურყევად და კემპარიტად. — ფილოსოფიაში ხშირია შემთხვევა, რომ ცალმხრივობას ტოტალობის გვერდით დააყენებენ და ამტკიცებენ, რომ იგი განსაკუთრებული, მყარი რამ არის უკანასკნელის მიმართ. მაგრამ სინამდვილეში ცალმხრივი არ არის რაღაც ურყევი და თავის თავად არსებული, არამედ იგი მთლიანია შესული როგორც მოხსნილი. განსჯის მეტაფიზიკის დოგმატიზმი ის არის, რომ აზრის ცალმხრივი განსაზღვრებები შენარჩუნებულია მათს იზოლირებაში, სპეკულატიური ფილოსოფიის იდეალობში კი, პირიქით, ტოტალობის პრინციპი აქვს და განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებების ცალმხრივობის ფარგლებს სცილდება. ასე, მაგალითად, იდეალობში ამბობს: სული არც მხოლოდ და სასრულოა, არც მხოლოდ უსასრულოა, არამედ არსებობს როგორც ერთი, ისე მეორეა და, მაშასადამე, ის არც ერთია და არც მეორეა, ე. ი. ამგვარ განსაზღვრებებს მათს იზოლირებაში ძალა არა აქვთ და მხოლოდ მოხსნილი სახით აქვთ მნიშვნელობა. — იდეალობში ჩვენს ჩვეულებრივს ცნობიერებაშიც გვხვდება. ამის მიხედვით ჩვენ გრძნობადი ნივთების შესახებ ვამბობთ, რომ ისინი ცვალებადი არიან, ე. ი. მათ ახასიათებთ არსიც და არარსიც, ყოფნა და არყოფნა. მაგრამ უფრო ჭეუჭრად ჩაწეიდებიან განსჯის განსაზღვრებებს: ეს უკანასკნელნი როგორც აზრის განსაზღვრებები ურყევ რამედ, თვით აბსოლუტურად ურყევ რამედაც კი არიან აღიარებული. ჩვენ მათ განვიხილავთ როგორც

მთაწანეთისაგან უსასრულო უფსკრულით გათიშულთ, ასე რომ ერთ-ერთს დაპირისპირებული განსაზღვრებები ვერასოდეს ვერ შეს-ლებენ ერთმანეთს მიღწეონ. გინების ბრძოლა ის არის, რომ დას-ლოსი, გადალახოს ის, რაც განსჯისაგან ფიქსირებულია.

§ 33.

ამ მეტაფიზიკის პირველ ნაწილს მისი წესრიგში და-ტყობებული სახით შეადგენდა ონტოლოგია, მოძღვრება არ-ტების აბსტრაქტული განსაზღვრებების შე-ახება. ამ განსაზღვრებებისათვის მათს მრავალფეროვან და სრულ მნიშვნელობაში პრინციპი არ არსებობს; ამიტომ ისი-ნი ჩამოთვლილი უნდა იქნენ ემპირიული და შემთხვე-ითი სახით; უფრო ზუსტად, პასუხი კითხვაზე მათ შინაარსის შესახებ შეიძლება დაფუძნებული იქნეს მხოლოდ წარმოადგე-ნაზე, დარწმუნებაზე, რომ ამა და ამ სიტყვაში ამასა და ამას გვე-რისხმობთ, იგი ხანდახან შეიძლება დამყარებული იყოს აბრეშვე-ტიმოლოგიაზე. ამ დროს ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ ანა-ლოზის სისწორის სათანადო სიტყვაზნარებასა და ემპირიულ სისრულეზე და არა მათ, თავისთავად აღებული, განსაზღვრე-ბების კემპარიტივებასა და აუცილებლობაზე.

შენიშვნა. უცნაურად უნდა ეჩვენოთ საკითხი: კემპარი-ტია თუ არა თავის თავად და თავის თავის აღებუ-ლით ცნებებია: არსი, მუნარის ან სასრულობა, სიმართლე, ერთიუღე და ა. შ. თუკი ფიქრობენ, რომ ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ რომელიმე წინადადებას კემპარიტე-რებაზე, და შეიძლება კითხვა დაისვა მხოლოდ იმაზე, რომ ეჭვ-ი თუ არა ესა თუ ის ცნება ამა თუ იმ სუ-ბიექტს კემპარიტების თანახმად (როგორც ამბობდნენ ხოლმე); ამ შემთხვევაში არაკემპარიტება დამოკიდებული იმ წინააღმდე-გობაზე, რომელიც აღმოჩნდება წარმოდგენის სუბიექტსა და მის-დასი პრედიკირებულ ცნებას შორის. მაგრამ ცნება როგორც კონკრეტული და საზოგადოდ თვით ყოველი გარკვეულობაც არსე-ობითად წარმოადგენს განსხვავებულ განსაზღვრებათა თავის თავში ერთიანობას. მაშასადამე, კემპარიტება რომ სხვა არაფერი იყოს, არაა წინააღმდეგობის უქონლობისა, მაშინ ყოველი ცნება პირ-ველყოფილსა უნდა გავგეხიწავო მხოლოდ იმ მხრით, ხომ არ შეი-კცეს თავისთავად აღებული ეს ცნება ამგვარ შინაგან წინააღმდე-გობას.

§ 34.

მეორე ნაწილს წარმოადგენდა რაციონალური ფსიქოლოგია ანუ პნევმატოლოგია, რომელიც ეხებოდა სულის, სახელობარ, გონის, როგორც რაიმე ნივთის, მეტაფიზიკურ ბუნებას.

შენიშვნა. უკვდავებს იმ სფეროში ეძებდნენ, სადაც ადგილი აქვს სიართულეს, დროს, თვისობრივ ცვალებადობას, რაოდენობრივ მიმართებასა და აკლუბას.

დანართი. რაციონალური ეწოდებოდა ფსიქოლოგიას წინააღმდეგ სულის გამოვლენათა განხილვის ემპირიული წესისა. რაციონალური ფსიქოლოგია სულის განხილვად მისი მეტაფიზიკური ბუნების მიხედვით, ისე როგორც განისაზღვრება იგი აბსტრაქტული აზროვნებით. მას სურდა სულის შინაგანი ბუნების შეცნობა ისე როგორც არის იგი თავისთავად, როგორც არის იგი აზრისათვის, — დღეს ფილოსოფიაში სულის შესახებ ცოტას ლაპარაკობენ; უმთავრესად გონზე ლაპარაკობენ. გონი განსხვავდება სულისაგან, რომელიც თითქმის საშუალოს წარმოადგენს სხეულებრიობასა და გონს შორის ანუ წარმოადგენს ავების ორგენს შორის. გონი როგორც სული სხეულებრიობაშია ჩაძირული და სული სხეულის გამსულდგმულებელია, ცხოველყოფელია.

ძველი მეტაფიზიკა სულს განიხილავდა როგორც ნივთს. მაგრამ ნივთი ძალიან ორმაგი გამოთქმაა. ნივთში ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ვგვხვდებით უშუალოდ არსებულს, ისეთი რამ, რაც ჩვენ გრძნობადი სახით წარმოგვიდგენია და აი სწორედ ამ აზრით ლაპარაკობდნენ სულზეც. ამის შესაბამისად კითხულობდნენ, სადა აქვს სულის თავისი ადგილსამყოფელი. მაგრამ თუ სულს რაიმე ადგილსამყოფელი გააჩნია, მაშინ სივრცეშიც არსებული და გრძნობადი სახით წარმოიდგინება. სწორედ ასევე მხოლოდ მაშინ შეიძლება იგი თხოვს ადამიანმა სული მარტვია თუ რთული, როდესაც სული ესმით როგორც ნივთი. ეს საკითხი განსაკუთრებით აინტერესებდათ სულის უკვდავების მიმართ, რადენადაც სულის უკვდავება სულის სიმარტვიისაგან გაპირობებულად მიიჩნეოდა. მაგრამ სინაღდცილში აბსტრაქტული სიმარტვიე ისეთი განსაზღვრებაა, რომელიც სულის არსებას ისევე ნაღუებად შეეფერება, როგორც სითუღე.

რაც შეეხება რაციონალური ფსიქოლოგიის ურთიერთობას სირიულ ფსიქოლოგიასთან, პირველი მხრისათვის შედარებით ცოლა იდგა იმით, რომ ის ამოცანად ისახავდა გონი შეცნობა აზროვნება და ნააზრებები აზროვნებით დამტკიცებინა, მაშინ როდესაც ემპირიული ფსიქოლოგია აღქმად ამოდის და მხოლოდ ჩამოთვლის აქტის იმას, რასაც ეს აღქმა აძლევს მას ხელთ. მაგრამ თუ სურთ აზროვნება გონი, მაშინ მის თავისებურებებს ასეთი წინააღმდეგობა უნდა გაუწიონ. გონი მოქმედებაა იმ აზრით, რა აზრითაც ჯერ კიდევ სქოლასტიკოსები დმერის შესახებ ამბობდნენ, რომ ის ასო-ტურტი აქტიობაა. მაგრამ რაკი გონი მოქმედია, მაშინ ეს მოქმედებაც სწორედ ის არის, რომ გონი თავის თავს გამოამჟღავნებს. სიტომ გონი განხილული უნდა იქნეს არა როგორც უპროცესო, როგორც ეს ძველ მეტაფიზიკაში ხდებოდა, რომელიც გონის პროცესო შინაგანობას მისი გარეგანობისაგან სწევდდა. გონი რისებითად განხილული უნდა იქნეს მის კონკრეტულ სინამდვილეში, მის ენერგიაში და სახელობარ ისე, რომ გონის გარეგანი გამოვლენა შეგვიძენებულ იქნენ როგორც მისი შინაგანობით განსაზღვრული.

§ 35.

ამ სახე ნაწილი, კოსმოლოგია სწავლობდა სამყაროს, მის შემთხვევითობას, აუცილებლობას, მარადისობას, სრულდებლობას დროს და სივრცეში, ფორმალურ კანონებს მათს ცალკეულობაში და, შემდეგ, ადამიანის თავისუფლებასა და ბოროტის წარმოშობას.

შენიშვნა. აბსოლუტურ დაპირისპირებებად ითვლებოდა ერთმანეთს: შემთხვევითობა და აუცილებლობა; გარეგანი და შინაგანი აუცილებლობა; მოქმედი და საბოლოო მიზეზები, ანუ მიზეზობრიობა საზოგადო და მიზანი; არსება ანუ სუბსტანცია და უფლება; ფორმა და მატერია; თავისუფლება და აუცილებლობა; უდინერება და ტყვილი, ტანჯა; კეთილი და ბოროტი.

დანართი. კოსმოლოგიის თავის საგნად ჰქონდა როგორც სივრცე, ასევე გონიც, მის გარეგან გადახლართულობებში, მის გამოვლენაში, მშასადადე, საერთოდ საგნად ჰქონდა მუნარის, მსარულის ერთობლობა. მაგრამ კოსმოლოგია ამ თავის საგანს განიხილავდა არა როგორც კონკრეტულ მთელს, არამედ და მხოლოდ ასტრაქტული განსაზღვრებების თანახმად. ასე, მაგალითად, აქ

ისმებოდა ასეთი კითხვები: ქვეყნად შემთხვევად ბატონობს თუ აუცილებლობა, სამყარო მარადია თუ შექმნილი? შემდეგ ამ დისკუსიონის მთავარ ინტერესს უფრო წარმოადგენდა დადგენა ევრეთეოდებული ზოგადი კოსმოლოგიური კანონებისა, როგორც, მაგალითად იმის დადგენა: რომ ბუნებაში არავითარი ნახტომი არ არსებობსო ნახტომი აქ ნიშნავს თვისობრივ განსხვავებას და თვისობრივ ცვლელბას, რომლებიც უშუალოდ ვლინდებიან, მაშინ როდესაც, პირიქით, (როდენობრივ) თანდათანობა შუალაბთით სახით წარმოვჩენილება.

გონის მიმართ იმ სახით, რა სახითაც იგი ქვეყნად ვლინდება კოსმოლოგიაში უმთავრესად განიხილვენ ნათიონებს ადამიანი თავისუფლებისა და ბოროტის წარმოშობის შესახებ. ეს უეჭველად უარესად საინტერესო საკითხებია. მაგრამ იმისათვის, რომ მათ დამატყოფილებელი პასუხი გავცეთ, უპირველეს ყოვლისა, განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებები არ უნდა იქნეს ფიქსირებული როგორც უკანასკნელი რამ იმ აზრით, ვითომც დაპირისპირების ამ ორ განსაზღვრებათაგან თვითუფლს თავისთავად დამოუკიდებელი არსებობა გაჩნდეს და საჭირო იყოს მათი განხილვა მათს განმხოლოებულიობაში როგორც სუბსტანციალურისა და ქვეშაირიტისა, ასეთი იყო ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისი, როგორც საერთოდ, ისე კოსმოლოგიურ მსჯელობებში, რომლებიც ამის გამო თავიანთ მიზანს, სამყაროს მოვლენათა შემეცნებას, ევრ შემსაბამებოდნენ ასე, მაგალითად, მან თავისუფლებისა და აუცილებლობის განსხვავება თავისი განხილვის საგნად აქცია და ეს განსაზღვრებები ბუნებასა და გონზე იმგვარად გამოიყენა, რომ ბუნება თავის მოქმედებებში აუცილებლობისადმი დამორჩილებულად მიიჩნია, ხოლო გონი — თავისუფლად. ეს განსხვავება უდავოდ არსებითია და მას თავისი საფუძველი თვით გონის უშინაგანეს სიღრმეში აქვს; მაგრამ თავისუფლება და აუცილებლობა, როგორც ერთმანეთს აბსტრაქტულად დაპირისპირებულნი, მხოლოდ სასრულობას ეკუთვნის და მხოლოდ მის ნიადაგზე გაჩენილ ძალა და მნიშვნელობა. ისეთი თავისუფლება, რომელსაც თავის თავში აუცილებლობა არ ექნება, და შიშველი აუცილებლობა თავისუფლების გარეშე აბსტრაქტული და, მაშასადამე, არაქვეშაირიტ განსაზღვრებებია. თავისუფლება არსებითად კონკრეტულია, სამარადისოდ თავის თავში განსაზღვრული და, მაშასადამე, ამასთანავე აუცილებელია. როდესაც აუცილებლობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ ჩვეულებრივად ესმით, უპირველეს ყოვლისა, მხოლოდ გარეგანი დეტერმინაცია, როგორც,

საკალითად, სასრულის შექმნიებაში სხეული მხოლოდ მაშინ მოძრაობს, თუ სხვა სხეული დაეჭება და სწორად იმ მიმართულებით, რომელიც ამ დაეჭებად მისცა. ეს წმინდა გარეგანი აუცილებლობა არა ქვეშაირიტად შინაგანი აუცილებლობა, რადგან ეს უკანასკნელი თავისუფლებაა. ასეთივე ვითარებაა ევრთეოდისა და ბოროტის დაპირისპირების მიმართ, ამ თავის თავში ჩაძირული თანაქედროვე ქვეყნის დაპირისპირების მიმართ. თუ ბოროტს განვხილავთ როგორც თავისთავად მყარ და მტკიცე რამეს, რაც კეთილი არ არის, მაშინ ეს იმდენად არის მთლად სწორი და დაპირისპირების მაშინ უნდა იქნეს ალიარებული, რამდენადაც არ შეიძლება დაპირისპირების მოჩვენებითობა და რეალურობა ისე იქნეს გაგებული, თითქოს ბოროტი და კეთილი ერთი არიან აბსოლუტურში, როგორც ამას ცოტა ხნის წინ ამბობდნენ, თითქოს ბოროტი პირველად მხოლოდ ჩვენი შეხედულების წყალობით იქცევა რაღაცად. მაგრამ შეცდომა ისაა, რომ ბოროტს განიხილავენ როგორც მტკიცე დადებით რამეს, მაშინ როდესაც ის უარყოფითი რამ არის, რომელსაც თავისთავად მტკიცე არსებობა არ გააჩნია და რომელიც მხოლოდ ჩემულობის დამოუკიდებლობას; სინამდვილეში კი იგი თავის თავში უარყოფითობის მხოლოდ აბსოლუტური მოჩვენებაა.

§ 36.

მეოთხე ნაწილი, ბუნებრივი ანუ რაციონალური თეოლოგია განიხილავდა ღმერთის ცნებას ანუ მის შესაძლებლობას, მისი არსებობის დასაბუთებასა და მის თვისებებს.

შენიშვნა: ა) ღმერთის ამ განსჯის განხილვაში საქმე უმთავრესად იმას ეხება, თუ რომელ პრედიატებში შეეფერება ამ შეფერება იმას, რასაც ჩვენ ღმერთად წარმოვიგონებთ. რეალობისა და უარყოფის დაპირისპირება აქ აბსოლუტური სახით წარმოსდგება; ამიტომ ცნებისათვის იმ სახით, როგორც მას განაჯაღებს, ბოლოს რჩება განუსაზღვრელი არსება, წმინდა რეალობის ან დადებითობის მხოლოდ ცარიელი აბსტრაქცია, თანამედროვე განათლების მეყდარი ნაყოფი. ბ) სასრული ქვეყნების დასაბუთება საერთოდ იმით ამკლავნებს უკუღმართ მდგომარეობას, რომ ის აღნიშნავს ღმერთის მყოფობის ისეთ ობიექტურ საფუძველს, რომელიც, მაშასადამე, თვითონ სხვა რა-

ლაითი გ ა შ უ ა ლ ე ბ უ ლ ს წარმოადგენს. ეს დასაბუთება, რომელსაც განსვითი იგივეობა აქვს წესად, სიძნელეს ხედება სასრულიდან უსასრულოზე გადასვლის დროს. ამრიგად, ან მას არ შეეძლო არსებული ქვეყნის დადებითად დარჩენილი სასრულობისაგან ღმერთი გაერთიანებულგზინა, ასე რომ, ღმერთი უნდა განსაზღვრულიყო როგორც ქვეყნის უშუალო სუბსტანცია (პანთეონი); ანდა ღმერთი დარჩა ობიექტად სუბიექტის პირისპირ, მაშასადამე, ამრიგად სასრულ რაღა ა ც ა დ (დუალობი). ე) თ ე ს ე ბ ე ბ ი, რომლებიც მაინც განსაზღვრული და განსხვავებული უნდა იყვნენ, საკუთრივ წმინდა რეალობის, განუსაზღვრელი არსების აბსტრაქტულ ცნებაში ჩაიძირნენ. მაგრამ რაღწენდაც სასრული ქვეყანა გერ კიდევ რჩება როგორც ქ ე შ მ ა რ ი ბ და წარმოდგენაში მას ღმერთი უპირისპირდება, აღწენდა ჩნდება აგრეთვე წარმოდგენა ქვეყნისადმი ღმერთის სხვადასხვანაირი დამოკიდებულებისა, რომლებიც, როგორც თავისებებელ განსაზღვრულნი, როგორც სასრულ ვითარებათა მიზნით დამოკიდებულებანი, ერთი მხრივ, თვითონაც სასრული ხასიათისა უნდა იყვნენ (მაგალითად, სამართლიანი, კეთილი, ქველმოქმედი, ძლიერი, ბრძენი და ა. შ.), ხოლო, მეორე მხრივ, ამავე დროს უსასრულონიც უნდა იყვნენ. ეს წინააღმდეგობა ამ თეოდუსტისით მხოლოდ ბუნდოვან გადაწყვეტას დაუშვებს რაოდენობრივი ზრდის საშუალებით, ამ თვისებათა განუსაზღვრელობაზე, *sensus eminentiorem*-მდე მიყვანიტ. მაგრამ ამ გზით თვისება ფაქტობრად არარად იქცევა და მას მხოლოდ სახელოა შერჩება.

და ნ ა რ ი ბ. ძველი მეტაფიზიკის ეს ნაწილი ცდილობდა დაედგინა, თუ სადამდე შეიძლო გონების ღმერთის შემეცნებაში თავისთვლად, დამოუკიდებლად წინ წაწეულიყო. გონების წყალობით ღმერთის შემეცნება, რა თქმა უნდა, მეცნიერების უმაღლესი ამოცანაა. რელიგია შეიცავს უპირველესად წარმოდგენებს ღმერთზე; ამ წარმოდგენებს იმ სახით, რა სახითაც ისინი როგორც ასეთნი რჯულის აღსარებაში არიან თვითმყოფილი, ჩვენ ახალგაზრდობიდანვე გვაზიარებენ ბოლომდე როგორც რელიგიის მოძღვრებას, და რაღწენდაც ინდივიდუალურ სწავს ეს მოძღვრებაში და ისინი მისთვის ქვემარტობას წარმოადგენენ, აღწენდა მას აქვს ის, რაც საჭიროა მისთვის როგორც ქრისტიანისთვის. ხოლო თეოლოგია ამ საწმუნოების მეცნიერებაა. მაგრამ თუ თეოლოგია მხოლოდ გარეგნულად ჩამოსთვლის და ერთად თავს უყრის რელიგიურ მოძღვრებებს, ამით ის გერ კიდევ არაა მეცნიერება. ასევე საგნის წმინდა ისტორიული განხილვით

მოკლითად, იმით, რომ მოუთხოვრებენ, თუ ეკლესიის ამა თუ იმ მაიმამ (იქვე), რაც დღეს ასე პოპულარულია, თეოლოგია მეცნიერულ მასალას ეერ იძენს. ეს მხოლოდ მაშინ მოხდება, როდესაც ის ვადაცნებობის აზროვნებაზე, რაც ფილოსოფიის ამოცანას შეადგენს. ამრიგად, ქვემარტივ თეოლოგია არსებითად და იმავე დროს რელიგიის ფილოსოფიაა; ასეთი იყო იგი აგრეთვე შუა საუკუნეებშიც.

შემდეგ, რაც შეეხება კერძოდ ძველი მეტაფიზიკის რ ა ც ი ა ლ ე ბ უ რ თ ე ო ლ ო გ ი ა ს, ის გონების მეცნიერება კი იყო, არამედ განსჯითი მეცნიერება ღმერთის შესახებ, და ისი აზროვნება მხოლოდ აზრის აბსტრაქტულ განსაზღვრებებში მძრაობდა. აქ ღმერთის ცნების განხილვის დროს შემეცნება საზომი იყო წარმოდგენა ღმერთზე. მაგრამ აზროვნება იქნის თავში თავისუფლად უნდა მოძრაობდეს; აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თავისუფალი აზროვნების შედეგი ქრისტიანული რელიგიის საარს ეთანხმება, რადგან ეს უკანასკნელი გონების გამოხატულება, მაგრამ აღნიშნულ რაციონალურ თეოლოგიაში ასეთი თანხმობა გერ იქნა მიღებული. რადგან ეს რაციონალური თეოლოგია მიზნისახება, რომ ღმერთის წარმოდგენა აზოვნებით განესაზღვროს ღმერთის ცნების სახით ის ღმერთად მხოლოდ დადებითობის ან აბსტრაქციის აბსტრაქციის საზოგადოდ, უარყოფითის გამოირცხვით, ისტამ ამისდაკავალდ ღმერთი განსაზღვრული იქნა როგორც აბსტრაქტული უ რ ე ა ლ ე ს ი ა რ ს ე ბ ა. მაგრამ ადვილი გასაგებია, რომ ამ უარყოფითის გამოირცხვის გამო ეს ყოვლად ურავალე არსება სწორედ საწინააღმდეგო რამ არის იმისა, რაც უნდა იყოს გონის ქონებასაც ვარაუდობს განსჯა. იმის მაგიერ, რომ იგი იყოს გონზე მიღიარი და მთლიანად სასეს, მისი აბსტრაქტული გაგნების, პირიქით, ყველაზე ღარიბია და სრულიად ცარიელი. სული სწრაფილიანად მოითხოვს ყოველგვალ შინაარსს, მაგრამ ამგვარი საარს მხოლოდ იმის წინაშეობით არსებობს, რომ ის [შინაარსი] იქნის თავში განსაზღვრულობის, ე. ი. უარყოფის შედეგს. მაგრამ თუ ღმერთის ცნება გაგებული იქნება როგორც აბსტრაქტული ან აბსტრაქტული ურავალეობის არსების ცნება, მაშინ ღმერთი ამის გამო ჩვენის მხოლოდ მიღმურ რაღაოდ იქცევა და მაშინ მისი შემეცნების შესახებ ლაპარაკიც ღირა შეძლება, რადგან სადაც არაა განსაზღვრულობა, გარკვეულობა, იქ შემეცნებაც შეუძლებელია. წმინდა სახელე წმინდა სიბნელეა.

ამ რაციონალური თეოლოგიის მეორე ინტერესი ეგებოდა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. აქ მთავარი ისაა, რომ, განსჯის გაგე-

ბით, დასაბუთება წარმოადგენს ერთი განსაზღვრების მეორე განსაზღვრებისაგან დამოკიდებულებას. ამ დამტკიცების დროს იღებენ წინამძღვარს, რაღაც მყარს, საიდანაც მეორე გამოჰყავთ. მაშასადამე, აქ გვიჩვენებენ რომელიმე განსაზღვრების დამოკიდებულებას რომელიმე წინამძღვარისაგან. თუ ღმერთის არსებობა ამ წესით უნდა იქნეს დასაბუთებული, მაშინ ეს იმ აზრს იძენს, რომ ღმერთის არსებობა სხვა განსაზღვრებებისაგან უნდა იქნეს დამოკიდებული, რომ მაშასადამე, ეს უკანასკნელი ღმერთის არსებობის საფუძველად შეადგენენ. აქ მაშინვე ჩანს, რომ უკუღმართი და შეუსაბამო რაღაც უნდა გამოვიდეს, რადგან ღმერთი სწორედ ყველაფრის საფუძველად უნდა იყოს და, მაშასადამე, არ შეიძლება სხვისგან იყოს დამოკიდებული. ამ მიმართებით უახლესი ხანაში გამოთქვეს აზრი, რომ ღმერთის არსებობა არ შეიძლება დასაბუთდეს, არამედ უშუალოდ უნდა იქნეს შემეცნებული. მაგრამ გონებას დასაბუთებაში სრულიად სხვა რამე ესმის, ვიდრე განსჯას და აგრეთვე სალი აზრიც ამას აქვთ. მართალია, გონების დასაბუთებასაც თავის გამოსავალ ყურტილად სხვა რაღაც აქვს, ვიდრე ღმერთი, მაგრამ იგი თავის წისკლაში ამ სხვის არ სტოვებს როგორც უშუალოსა და არსებულს, არამედ აჩვენებს რა ამ სხვის როგორც გამოვლენას და დიდგონილს, ამავე დროს ამ გზით მიიღებს, რომ ღმერთი, როგორც მოხსენილი სახით გაშუალების შემცველი, განხილული უნდა იქნეს როგორც ქვეშაირად უშუალო, თავდაპირველი და თავის თავზე დამყარებული. — თუ გვეტყვიან: განხილეთ ბუნება, ის თქვენ ღმერთთან მიგოყვანთ, თქვენ ნახეთ აბსოლუტურ საბოლოო მიზანი, — ამოიღო ის არ იგულისხმება, რომ ღმერთი გამოვლენილი რაღაც არის, არამედ ეს იმას ნიშნავს, რომ მხოლოდ ჩვენ ვახდენთ გადასვლას სხვა რამიდან ღმერთზე, მაგრამ იმგვარად, რომ ღმერთი როგორც შედეგი, ამავე დროს იმ პირველის, ბუნების აბსოლუტური საფუძველია, მაშასადამე, მდგომარეობა შეგრუნდება და ის, რაც შედეგად ეწოდება, საფუძველიც აღმოჩნდება, ხოლო ის, რაც პირველად საფუძველად წარმოგვიდგა, შედეგადღე ჩამოქვეითდება. ასეთია სწორედ გონებით დასაბუთების მცდელობაც.

თუ ყველა აქამდე მოცემული ახსნა-განმარტების შემდეგ სავთოდ ამ [ი. ე. ძველი] მეტაფიზიკის მეთოდს თვალს გადავავლებთ, მივიღებთ: ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი იმით გამოიხატებოდა, რომ მეტაფიზიკა გონების საგნებს აბსტრაქტულ, სასრულ განსჯით განსაზღვრებებში სწვდებოდა და აბსტრაქტულ იგივეობას

პრინციპად აქცევდა. მაგრამ ეს განსჯით უსასრულობა, ეს წმინდა ორსება, თვითონ მხოლოდ სასრულია, რადგან განსაკუთრებულობა იქიდან გამოიყვანება, და ეს განსაკუთრებულობა ზღუდაც და უარყოფს მას. იმის მაგიერ, რომ კონკრეტულ იგივეობამდე მისულიყო, ეს მეტაფიზიკა აბსტრაქტულზე გაიყვანა; მაგრამ ამ მეტაფიზიკის კარგ მხარეს წარმოადგენდა იმის შეგნება, რომ მხოლოდ აზრია არსებულის არსობა. ამ მეტაფიზიკას მასალა აღრინდელმა ფილოსოფოსებმა და სახელდობრ სქოლასტიკოსებმა მისცეს. მართალია, სპეკულატურ ფილოსოფიაში განსჯა მომენტია, მაგრამ ისეთი მომენტი, რომელზედაც არ ჩერდებიან. პლატონი არ არის ასეთი მეტაფიზიკისი, მით უფრო არაა ასეთი მეტაფიზიკისი არისტოტელე, თუმცა ჩვეულებრივად საწინააღმდეგო რამეს ფიქრობენ.

B.

აზრის მეორე დამოკიდებულება ობიექტურობასთან

I. ე მ პ ი რ ი ზ მ ი

§ 37.

უპირველეს ყოვლისა, ე მ პ ი რ ი ზ მ ი წარმოშვა ნაწილობრივ კონკრეტული შინაარსის მოთხოვნილებამ განსჯის აბსტრაქტულობა თეორიების წინააღმდეგ, რომელსაც თვითონ, თავისი ძალებით, არ შეუძლია თავის ზოგადობათაგან განსაკუთრებულობამდე და განსაზღვრულობამდე მივიდეს, ნაწილობრივ კონკრეტული და სასრული ნიშნის მოთხოვნილებამ იმ შესაძლებლობის წინააღმდეგ, რომლითაც სასრული განსაზღვრებების ასპარეზზე მათი შეზღუდვის მიხედვით ყველაფრის დასაბუთება შეიძლება; ემპირიზმი, ნაცვლად იმისა, რომ ქვეშაირი თვით აზრებში ეძებოს, ცდილობს იგი ცდილად, გარეგანი და შინაგანი აწმყოფობიდან მიიღოს. დანართი. ემპირიზმი თავის წარმოშობას უმადლოს წინა პარაგრაფში აღნიშნული კონკრეტული შინაარსისა და მეტაფიზიკის დასაბუთების მოთხოვნილებას, რომლის დაწყაფილიება აბსტრაქტულ განსჯის მეტაფიზიკის არ ძალუქს. რაც შეეხება შინაარსის კონკრეტულობას, აქ საერთოდ საქმე ის არის, რომ ცნობიერების საგნები შეგნებული იქნენ როგორც თავის

თავში განსაზღვრულნი და როგორც სხედასხეანარი განსაზღვრებათა ერთიანობა. მაგრამ, როგორც დღინახეთ, ამ შემთხვევას არასგზით აღვიღო არა აქვს განსჯით მებრძოვიკაში განსჯის პრინციპის წყალობით. წმინდა განსჯითი აზროვნება აბსტრაქტული ზოგადის ფორმითაა შეზღუდული და არ ძალუძს ამ ზოგადის განეკრიბებაზე გადავიდეს. მაგალითად, ძველი მებრძოვიკა მინაღდ ისახავდა აზროვნების სამუშაოებით გაეგო, თუ რა არის სულის არსება ან ძირითადი განსაზღვრება და შემდეგ ამბობდა, რომ სული მარტივიაო. ამ სულისადმი მიწერილი სიმარტივის აქ აბსტრაქტული სიმარტივის მნიშვნელობა აქვს და გამორიცხულია განსხვავება, რომელიც, როგორც რთული და შედგენილი, განხილულია სხეულისა და შემდეგ კი საერთოდ მატერიის ძირითადი განსაზღვრებად. მაგრამ აბსტრაქტული სიმარტივე ძალიან ღარიბი განსაზღვრებაა, რაც სულისა და შემდეგ კი გონის სიმდიდრეს ვერასგზით ვერ მოიცავს. რაკი, ამრიგად, აბსტრაქტული მებრძოვიკური აზროვნება არასკმარისი აღმოჩნდა, დიანახეს, რომ იძულებული გახდნენ, ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ეძიათ თავშესაფარი. სწორედ ასეთივე ვითარებაა რაციონალურ ფიზიკაში. თუ აქ, მაგალითად, ამბობდნენ, სივრცე უსასრულოაო, ბუნებას არავითარ ნახტომს არ აკეთებდა და ა. შ., ეს სრულიად არადაამყარებელი იყო ბუნების სისაყესსა და სკიცონდესთან შედარებით.

§ 38.

ერთი მხრივ, ემპირიზმსა და თვით მებრძოვიკას ეს წყარო საერთო აქვთ; მებრძოვიკათვის მისი დღინიციების — როგორც წინამძღვრების, ისე განსაზღვრული შინაარსი — დადსტურების თავმდები ასევე წარმოდგენილია, ე. ი. ცდიდან წარმომდგარი შინაარსი. მეორე მხრივ, ცალკეული აღქმა ცდიდან განსხვავებულია, და ემპირიზმი აღქმის, გრძნობისა და მჭერეტელების შინაარსს ზოგადი წარმოდგენების, დებულებებისა და კანონებისა და ა. შ. ფორმამდე ამაღლებს. მაგრამ ეს მხოლოდ იმ აზრით ხდება, რომ ამ ზოგად განსაზღვრებებს (მაგალითად, ძალას) სხვა არავითარი მნიშვნელობა და ღირსება არ უნდა გააჩნდეს, გარდა აღქმიდან მიღებული მნიშვნელობისა და ღირსებისა, და არც ერთ სხვა კავშირს, გარდა მოვლენებში და დასაღსტურებელი კავშირისა, გამართლება არ უნდა ჰქონდეს.

ემპირიულ შემეცნებას მტკიცე დასაყრდენის უბიექტურობის მხრივ იმაში აქვს, რომ ცნობიერებას აღქმის სახით თავისი საკუთარი, უშუალო აწყობა და სიციხადე გააჩნია.

შენიშვნა. ემპირიზმი შეიცავს იმ დიად პრინციპს, რომელიც ამბობს, რომ რაც ემპირიათა, ის სინაღდელშიც უნდა არსებობდეს და აღქმისათვის თვალსაჩინოდ უნდა იფიქრებოდესო. ეს პრინციპი უპირისპირდება ჭეკარასს, რომლითაც ძალიან ყოქრობს რეფლექსია და ზოლით უპირისპირებს სინაღდელს და აწყობობას მიღმურ რაღაცას, რომელსაც მხოლოდ სუბიექტურ განსაზღვრებას ჰქონდესო თავისი ადგილსამყოფელი და სუნარსი. ემპირიზმის მსგავსად ფილოსოფიაც მხოლოდ იმის შეიცნებას (§7.), რაც არის; ის არ ცნობს ისეთ რამეს, რაც მხოლოდ ჭეკარასს და, მაშასადამე, არ არსებობს. სუბიექტურობის მხრივ უნდა ვიღებოთ აგრეთვე თავისუფლების მნიშვნელოვანი პრინციპი, რომელიც ემპირიზმშია და რომელიც სახელდობრ ამბობს, რომ ადამიანს თვითონ უნდა დიანახეს, ადამიანი თვითონ უნდა სცნობდეს თავის მასში წარმოდგენილად, რაც მას თავის ცოდნაში სარწმუნოდ ზიანია. — მაგრამ ემპირიზმის თანმიმდევრული გატარება, რაღმდგადაც ის შინაარსობრივად სასრულო განსაზღვრება, უარყოფს საერთოდ ზეგრძნობას, ან, ყოველ შემთხვევაში, მის შემეცნებასა და გარყვეულობას და აზროვნებას მხოლოდ აბსტრაქციის, ფორმალურ ზოგადობასა და იგივეობას უტოვებს. მეცნიერული ემპირიზმის ძირითადი შეცოდება მუდამ ის არის, რომ მებრძოვიკურ კატეგორიებს ხმარობს: მასალას, მატერიას, ძალას, ერთს, მრავალს, ზოგადობასა და უსასრულოს და ა. შ. ამ კატეგორიებით ხელმძღვანელობს და შემდგომ ასკენის, დასცენის ფორმებს წინამძღვრად იყენებს, და ყოველივე ამის დროს არ იცის, რომ ამ სახით თვითონაც მებრძოვიკას შეიცავს, მებრძოვიკას მისდევს, და იმ კატეგორიებს და მათ კავშირებს სრულიად უკრიტყოფს და შეუცნებლად იყენებს. დაწარმო. ემპირიზმიდან წარმოსდგა მოწყობა: დაწებთ თავი ცარიელ აბსტრაქციებში წაწახს, დახედეთ თქვენს სივრცეს, ჩასწვდით ადამიანს და ბუნებას აქ, განიცადეთ აწყობა მომენტი, აწყობობა. შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ამ მოწყობებაში არსებითად სწორი და სამართლიანი მომენტი მოცემულია. აქაურო, აწყობა მომენტს, აწყობობას, სააქმის უნდა შეეცვლა ცარიელი მიღმურობა, ობობას ქსელი და ნისლოვანი,

ბუნდოვანი სახეები აბსტრაქტული განსაცხად. ამით მოპოვებულია აგრეთვე ის მტკიცე დასაყრდენი, რომლის უქონლობა ძველ მეტაფიზიკაში იქნა შემჩნეული, ე. ი. მოპოვებულია უსასრულო განსაზღვრება. განსაზღვრება მხოლოდ სასრულო განსაზღვრებებს ამოარჩევს; ამ უკანასკნელთ არ გააჩნიათ მტკიცე დასაყრდენი, ისინი მერყევენ აზრის და მათზე ამაოთულო შენობაზე ინგრევა. საერთოდ ღონების მისწრაფება იყო უსასრულო განსაზღვრების პოვნა; მაგრამ ჭერ კიდევ არ იყო საიმისო დრო, რომ იგი აზროვნებაში ეპოვებო. მაშინ ეს მისწრაფება ჩაებღალუა „აქყის“, აქ, „ამას“, რომელსაც თავის თავში უსასრულო ფორმა აქვს, თუმცა ამ ფორმის არა ჭეშმარიტ არსებობაში. გარეგანი თავის თავად ჭეშმარიტია, რადგან ჭეშმარიტი ნამდვილია და უნდა არსებობდეს. მაშასადამე, უსასრულო გარკვეულობა, რომელსაც გონება ეძებს, ჭეშმად არსებობს, თუმცა გრძნობადი ერთეული სახით და არა ჭეშმარიტად. — უფრო დაწვრილობით თუ განვიხილოთ ემპირიზმს, მისთვის ალქმის ფორმა, რომლითაც შემეცნებულ უნდა იქნეს გარეგანი საგნები; სწორედ ეს არის ემპირიზმის ნაკლო. აღქმა როგორც ასეთი ყოველთვის ერთეულია და წარმოადგენს. მაგრამ შემეცნება მასზე არ ჩერდება, არამედ აღქმულ-გრძნულში ეძებს ზოგადს და წარუვალს — აქამდე უბრალო აღქმიდან გადასვლა წინსვლა. ცდის შესაძლებელ ემპირიზმი უმთავრესად ანალიზის ფორმას იყენებს. აღქმამდე ჩვენ გვაქვს მრავალფეროვანი კონკრეტული, რომლის განსაზღვრებები უნდა გვაჩიროთ, ისე როგორც ხახვს აცლიან შრეებს. ამრიგად, ამ დაწვევებთან, დამუსის აზრი აქვს, რომ თანამშრდოლ, შეხორცეულ განსაზღვრებებს შლის, თიშავს და მათ დამუსის სუბიექტური მოქმედების გარდა არაფერს უმატებს. — მაგრამ ანალიზი მაინც აღქმის უშუალოდ აზრისავე წინსვლას წარმოადგენს, რამდენადაც ის განსაზღვრებები, რომელთაც ანალიზებული საგანი თავის თავში აერთიანებს, ზოგადობის ფორმას იღებს იმით, რომ ერთმანეთისაგან გამოყოფენ. ემპირიზმი სცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ საგნების ანალიზების დროს იგი საგნებს ისევე სტოვებს, როგორც არიან, მაშინ როდესაც ფაქტურად ის კონკრეტულს აბსტრაქტულად აქცევს. ამის გამო იმავე დროს ხდება ის, რომ ცოცხალს ჭკოვან, რადგანაც ცოცხალი მხოლოდ კონკრეტულია, ერთია. ოღონდ ეს გაყოფა მაინც უნდა მოხდეს, რათა შევიმეცნოთ, და თვითონ გონიც თავის თავში გაყოფას, გათიშვას წარმოადგენს. მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი მხარეა, მთავარი საქმე მაინც ისაა, რომ ეს გაყოფილ-გათიშულში შეერთებულ იქნეს.

დგან ანალიზი გაყოფის თვალსაზრისზე ჩერდება და წინ აღდრ მის, ამიტომ მასზე ზედგამოჭრილია პოეტის სიტყვები:

ამას ჭიმა Encheiresin naturae — ს არქმევს
და რომ დასცინის მით თავისთვის, მას ველარ ამჩნევს.
ხელში უჭერა ნაწილები და სამწუხაროდ
სელოერ კავშირს ედარს ზედანს ის სამუდამოდ.

ანალიზი კონკრეტულიდან ამოდის და ამ მასალის ფლობით მას დი უპირატესობა აქვს ძველი მეტაფიზიკის აბსტრაქტული აზროვნების წინაშე. ანალიზი განსხვავდება დადგენის და ამას დიდი სიმკაცრე აქვს; მაგრამ თვით ეს განსხვავებებიც, თავის მხრივ, ხილად აბსტრაქტული განსაზღვრებები, ე. ი. აზრები ა. ს. რამ რადგანაც ემპირიზმი ამ აზრებს აღიარებს იმად, რასაც თვით საგნები წარმოადგენენ თავისთავად, ამიტომ ჩვენს წინაშე კვლავ დიდი მეტაფიზიკის წინამძღვარი, სახელდობრ, ის დებულება, რომ სწორედ აზროვნებაშია ნივთთა ჭეშმარიტი არსება.

ახლა, თუ ემპირიზმის თვალსაზრისს შინაარსის შესახებ ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისს შევადარებთ, უნდა აღვნიშნოთ, როგორც აღრეც დავინახეთ, რომ ძველ მეტაფიზიკას თავის შინაარს გონების ზოგადი საგნები ჭქონდა; ღმერთი, სული და სამყარო მხოლოდ; ეს შინაარსი წარმოდგენიდან იყო აღებული და ფილოსოფიის ამოცანა ის იყო, რომ ეს შინაარსი აზრის ფორმამდე მიეყვანა. მსგავსი ვითარება იყო სქოლასტიკურ ფილოსოფიაშიც; ამ უკანასკნელისათვის ქრისტიანული ეკლესიის დოგმები წინააღმდეგ აღიარებულ შინაარსს წარმოადგენდა და მისი ამოცანა იყო ამ შინაარსის ისეთი განსაზღვრება და სისტემატიზება აზროვნების სამუშაოებით. მაგრამ სულ სხვა გვარია ემპირიზმის წინამძღვარი შინაარსი. ეს შინაარსი ბუნების გრძნობადი შინაარსია და სასრული გონის შინაარსი. მაშასადამე, აქ, ემპირიზმში გვაქვს სასრული მასალა, ძველ მეტაფიზიკაში კი — უსასრულო. ეს უსასრულო შინაარსი შემდეგ

Encheiresin naturae nennt's die Chemie.

Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Hat die Telle in ihrer Hand,

Fehlt leider nur das geistige Band.

ბოეთეს ლექსი „ფიქსტილიან“ (I ნაწ.). ორიგინალში ბოლო ორი სტრიქონი ასეთია, ხოლო წინა ორი სტრიქონი მტკიცე ცვლილებით — ბოლის.

ქართული თარგმანი ამოღებულია „ფიქსტილიან“ ჭარბ. გამცემ. თბილისი, 1927 წ.

განსჯის სასრული ფორმის წყალობით სასრულოვანი გახდა. ემპირიზმში ჩვენ გვაქვს ფორმის იგივე სასრულობა და გარდა ამისა შინაარსიც სასრულია. სხვაგვარად, ფილოსოფოსობის ამ ორივე ხერხი მეთოდით ერთი და იგივე აქვს, რამდენადაც ორივეში წინამძღოლებიდან ისე გამოდის როგორც მყარი და მუდმივი რამიდან. ემპირიზმისათვის საერთოდ გარეგანია ჭეშმარიტი და თუ იგი ზეგარძნობადს კიდევ დაუშვებს, მაინც იმას იტყვის, რომ მისი შემცენება შეუძლებელია და მხოლოდ და მხოლოდ აღქმის სფეროს უნდა მიეკუთვნოდეს. მაგრამ ამ ძირითადმა დებულებამ თავის შემდგომ განვითარებაში ის მოგვცა, რასაც უფრო გვიან მატერიალიზმმა უწოდეს, ამ მატერიალიზმისთვის მატერია როგორც ასეთი ჭეშმარიტად ობიექტურია. მაგრამ თვითონ მატერია უკვე აბსტრაქციაა, რომელიც როგორც ასეთი არ აღიქმება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ საერთოდ არავითარი მატერია არ არსებობს, რადგან იმ სახით რა სახითაც ის არსებობს, იგი ყოველთვის განსაზღვრული, კონკრეტული რამ არის. მაგრამ მატერიალიზმის თანახმად მატერიის ქაბსტრაქცია ყოველგვარი გრძნობადის საფუძველია — საერთოდ გრძნობადია, აბსოლუტური განცალკევებულობა თავის თავში და ამიტომ ურთიერთ გარეუთ არსებობს. რადგან ემპირიზმისთვის ეს გრძნობადი მოცემული რამა არის და რჩება მოცემულად, ამიტომ იგი არათავისუფლების მოძღვრებაა, რადგან თავისუფლებას სწორედ ის არის, რომე ქ ჩემს პრისიპირ აბსოლუტურად სხვა რაქონ არ მიღვას, არამედ დამოკიდებული ვარ მხოლოდ იმ შინაარსისაგან, რომელიც თვით მე ვარ. შემდეგ, ამ [ემპირიზმის] თვალსაზრისით გონება და უგონობა მხოლოდ სუბიექტურია, ე. ი. ჩვენ უნდა მივიღოთ მხოლოდ მოცემული ისე, როგორც არის და არავითარი უფლება არ გვაქვს ვიკითხოთ, არის თუ არა იგი გონიერი და რამდენად არის იგი თავის თავში გონიერი.

§ 39.

ამ [ემპირიზმის] პრინციპის შესახებ სწორი აზრი გამოითქვა, რომ იმში, რასაც ცდა უწოდეს და რაც ცალკეული ფაქტების ცალკეული აღქმისაგან განსხვავებული უნდა იქნეს, ორი ელემენტი: ერთია — თავის თავად განცალკევებული უსასრულო მარეალფეროვანი მასალა, მეორე კი — ფორმა, ზოგადობისა და აუცილებლობის განსაზღვრება.

ემპირია ჩვენ წარმოვიდგენს მრავალ და თვით უთვალავ ერთიანი აღქმებს; მაგრამ ზოგადობა მაინც სრულიად სხვა რამ არის, ვიდრე დიდი სიმრავლე. ასევე ემპირია გვაწვდის ერთმანეთის მიმყოფელ ელემენტებათა ერთმანეთის გვერდით მდებარე საგანთა აღქმას, მაგრამ იგი ვერ გვაძლევს აუცილებელ კავშირს მათ შორის. რადგან აღქმა იმის საფუძველად უნდა დარჩეს, რაც ჭეშმარიტებად ითვლება, ამიტომ ზოგადობა და აუცილებლობა მოჩანს არაქანონზომიერ და გაუმაართლებელ რამედ, სუბიექტურ შემთხვევითობად, უზრალე ჩვეულებად, რომლის შინაარსი შეიძლება ასეთი ხასიათისა იყოს და სხვაგვარიც.

შენიშვნა. მნიშვნელოვანი დასკვნა აქედან ისაა, რომ ამ ემპირიულ წესით სამართლის და ზნეობის განსაზღვრანი და კანონები, ასევე რელიგიის შინაარსიც შემთხვევით რამედ გვევლინება და მათს ობიექტურობასა და შინაგან ჭეშმარიტებაზე უარი უნდა უთქვას.

პიუმიის სკეპტიციზმში, რომლიდანაც გამოდის უმთავრესად ზემოხსენებული მსჯელობა, სრულიად განსხვავდება ბერძნული სკეპტიციზმისაგან. პიუმიის სკეპტიციზმი საუფუძვლად დებს ემპირიულის, გრძნობის, მკვერტელობის ჭეშმარიტებას და სადავოდ ხდის ზოგად განსაზღვრებებსა და ქანონებს იმ საუფუძვლად, რომ მათ გრძნობადი აღქმით არა აქვთ გასართლება. ძველი სკეპტიციზმი იმდენად დამოკიდებული იყო ჭეშმარიტების პრინციპად გრძნობის, მკვრეტელობის აღიარებას, რომ ის, პირიქით, უპირველეს ყოვლისა, გრძნობადის წინააღმდეგ იყო სიძარტული. (თანამედროვე სკეპტიციზმზე, ძველ სკეპტიციზმთან შედარებით, იხ. შელენისა და ჰეგელის გამოც. „Krit. Journal der Philosophie“, 1802, 1. Bd. 1. St.)

II. კრიტიკული ფილოსოფია

§ 40.

კრიტიკულ ფილოსოფიას ემპირიზმთან საერთო ის აქვს, რომ იგი მაინცა შემცენების ერთადერთ ნიადაგად, თუმცა ამ შემცენების ის სფერო არა ჭეშმარიტებად, არამედ მხოლოდ მოვლესათა შემცენებად.

უპირველეს ყოვლისა იგი გამოდის იმ ელემენტთა განსხვავებიდან, რომელთაც ჩვენ ცდის ანალიზში ვნახულობთ, ე. ი. გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ი მ ა ს ა ლ ი ს ა და მისი ზოგადი მიმართებების განსხვავებიდან. ამასთან ამის უკუშორებს წინა პარაგრაფში მოყვანილ რეფლექსიას, რომ აღქმა თავისთავად შეიცავს წხოლოდ ერთეულს და მხოლოდ იმას, რაც ხდება, და ამავე დროს იმ ფაქტზე დგას დაყენებით, რომ ზოგადობა და აუცილებლობა როგორც ანდენადვე არსებითი განსაზღვრებები, წინააღმართებს იმაში, რასაც ცდა ეწოდება. რადგან ეს ელემენტი [ე. ი. ზოგადობა და აუცილებლობა] ემპირიულია გან როგორც ასეთისაგან არ წარმოდგება, ამიტომ ის ეკუთვნის აზროვნების სპონტანობას ანდა a priori-ს. აზრის განსაზღვრებები ანუ განსჯის ცნებები შეადგენენ ცდისეული შეწყვეტების ობიექტურობას. ისინი საერთოდ შეიცავენ მითითებებს, და ამიტომ მათი საშუალებით ყალიბდება ისინი თეზური მსჯელობანი a priori (ე. ი. დაპირისპირებულითა თვდაპირველი მიმართებანი).

შეწინააღმდეგება. შემეცნებაში რომ არსებობს ზოგადობისა და აუცილებლობის განსაზღვრებანი, და ფაქტს პოუმის სკეპტიციზმი სადავოდ არ ხდის. არც კანტის ფილოსოფიაში წარმოადგენს იგი სხვა რამეს, თუ არა წინამდებარე ფაქტს; მეცნიერებებში მიღებული ჩვეულებრივი ენით შეიძლება თქვათ, რომ კანტის ფილოსოფია ამ ფაქტის მხოლოდ სხვაგვარ ახსნას გვაძლევს.

§ 41.

კრიტიკული ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, იყვლება მეტაფიზიკაში — თუმცა აგრეთვე სხვა მეცნიერებებისა და ჩვეულებრივ წარმოდგენაშიც — ხმარებული განსჯითი ცნებების ლირებულებას. მაგრამ ეს კრიტიკა არ დაეძებს შინაარსსა და აზრის ამ განსაზღვრებათა ერთმანეთის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულების გამოკვლევას, ახამდე განიხილავს მათ მხოლოდ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირების თვალსაზრისით საერთოდ. ეს დაპირისპირება, როგორც აქ არის მიღებული, ეკუთვნის (იხ. წინა §.) ელემენტთა განსხვავებას ცდის შიგნით. ობიექტურობა აქ ეწოდება ზოგადობისა და აუცილებლობის ელემენტს, ე. ი. თვით

აზრის განსაზღვრებათა ელემენტს, ე. ი. ეგერეთოდებული აპრიორული ელემენტს. მაგრამ კრიტიკული ფილოსოფია დაპირისპირებას იმდენად ფართოებს, რომ სუბიექტურობის სფეროში სკეპტიციზმიც იქნა, ე. ი. ის ორივე ელემენტი და ამ სუბიექტურობის საპირისპიროდ სხვა აღარაფერი რჩება, გარდა ნივთისა ვისთავად.

აპრიორული სხვადასხვა ფორმები, ე. აზროვნების და სახელობის ისეთი აზროვნების ფორმები, რომელიც მიუხედავად თავისი ობიექტურობისა, მაინც სუბიექტურ მოქმედებას წარმოადგენს, მიიღება შემდეგნაირად, — სისტემატიზაციის გზით, ხოლო ეს სისტემატიზაცია მხოლოდ ფსიქოლოგიურ-კრიტიკულ საფუძველზეა დამყარებული.

დანართი 1. ის გარემოება, რომ ძველი მეტაფიზიკის განსაზღვრებანი გამოკვლეულ იქნა, უძველესი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადდგება წარმოადგენს. გულუბრყვილო აზროვნება უდარდელად იღებდა აღნიშნულ განსაზღვრებებს, რომლებიც თითქმის ერთმანედ და თავისთავად ჩნდებოდნენ. ამ დროს ის იმას კი აღარ ფიქრობდა, თუ ამ განსაზღვრებებს თავისთავად რამდენად ჰქონდათ სიმართლე და ღირებულება. ადრე უკვე აღნიშნული იყო, რომ ისეთივე აზროვნება ისეთი აზროვნებაა, რომელსაც არავითარი საძიებელი არა აქვს, ამიტომ ძველი მეტაფიზიკის აზროვნება იყო თავისუფალი აზროვნება, რადგან ძველი მეტაფიზიკური აზროვნება თავის განსაზღვრებებს ყოველგვარი შეზღუდვი გაწევის გარეშე სთვლიდა წინააღმართს არსებულად, როგორც a priori-მის, რომელიც თვით რეფლექსიას არ გაესიზჟა და არ გამოეცხადებოდა კრიტიკულმა ფილოსოფიამ კი, პირიქით, ამოცანად დაისახა გარკვევა, თუ საერთოდ რამდენად შეუძლებელია აზროვნების ფორმის დადგენა ზემოთაღნიშნულ შემეცნების მიღებაში. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, შემეცნებამდე შემეცნების უნარი უნდა გამოეკვლიყო. რა თქმა უნდა, სწორეა ის აზრი, რომ თვით აზროვნების რამდენიმე შემეცნების საგნად უნდა გაეიხადოთ, მაგრამ აქ ემპირიკული მოგვიგებარება გაუგებარება, შემეცნებამდე შევიცნოთ და წააღმართად არ ჩავთვათ, სანამ ცურავს არ ვისწავლით. რასაკვირველია, აზროვნების ფორმები გამოუყველვად არ უნდა იქნენ გამოცხადებული, მაგრამ თვითონ ეს გამოკვლევა უკვე შემეცნებაა. მაშინდამ, აზროვნების ფორმების მოქმედება და მათი კრიტიკა შეწყვეტაში უნდა შევიდნენ. აზროვნების ფორმები თავისთავად თავისთვის უნდა იქნენ განხილული; ისინი არიან საგანი და თვით

ამ საგნის მოქმედება; — ისინი თვითონ იცვლევენ თავიანთ თავს თვითონვე განსაზღვრავენ თავიანთ საზღვარს და თავიანთ ნაყლს გამოაჩენენ. მაშინ ეს აზროვნების ის მოქმედება იქნება, რომელსაც ჩვენ მაღლ საგანებზე განვიხილავთ როგორც დიალექტიკას და რომლის შესახებაც აქ წინასწარ მხოლოდ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ იგი უნდა განვიხილოთ არა როგორც აზრის განსაზღვრებებში გარედან შეტანილი რამ, არამედ, პირიქით, როგორც შინაგანად მათთვის დამახასიათებელი რამ.

მასმასაღვე, პირველი და მთავარი კანტის ფილოსოფიაში არის, რომ თვითონ აზროვნება გამოცელეულ უნდა იქნეს, თუ რამდენად აქვს მას შემცვენების უნარი. ღღეს კანტის ფილოსოფიას უკვე გავცდით და თვითონვე სურს მასზე უფრო შორს წავიდეს. მაგრამ შორს წასვლა ორნარი შეიძლება იყოს, შორს წასვლა წინდ შორს წასვლა უკან. ბევრი ჩვენი ფილოსოფიური ნისწრაფებანი თუ კარგად გავსწავთ, სხვა არაფერია, თუ არა ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი, უკრიტო და ანგარიშშიუცემელი აზროვნება, ისეთი როგორიც ყველაზე გაჩნია.

დანართი 2. კანტის მიერ აზრის განსაზღვრებების გამოცელევის არსებითი ნაყლი ის არის, რომ აზრის ეს განსაზღვრებები განიხილება არა თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ იმ თვალსაზრისით, თუ ბიექტუარი არაინ ისინი თუ ობიექტუარი. ყოველდღიური ცხოვრების ჩვეულებრივი სიტყვახმარებით ობიექტუარად ვსმით ჩვენს გარეთ თვალსაჩინოდ მყოფ და ჩვენამდე აღქმის საშუალებით გარედან მოღწეული. კანტი უარყოფდა, რომ აზრის განსაზღვრებებს (როგორც, მაგალითად, მზესა და მოქმედებას) ობიექტუარება გაჩნდეთ აქ აღნიშნულ აზრით, ე. ი. რომ ისინი აღქმაში იყვნენ მოცემული, და აზრის ამ განსაზღვრებებს განიხილდა როგორც თვით ჩვენი აზროვნებისათვის ან აზროვნების საოტერნობისათვის დამახასიათებელ რამეს, და ამ აზრით მათ სუბიექტურ განსაზღვრებებზე თვლიდა. მაგრამ ამასთანვე კანტი მაინც გააზრდებდა, თუფრო ზუსტად, ზოგადად და აუცილებელს, უწოდებს ობიექტურს, ხოლო იმას, რასაც მხოლოდ შევიგრძნობთ, სუბიექტურს. ამრიგად, ზემოხსენებული სიტყვახმარება, როგორც ჩანს, ყირაზე დაყენებული და ამის გაიზო კანტის სიტყვათა დრევეც კი უსაყვედურეს; მაგრამ ძალიან უსამართლოდ, აქ საქმის ვითარება ზუსტად შემდეგია. ჩვეულებრივ ცნობებებში მის პირისპირ ზღაოი გტძობად აღქმული (მაგ. ეს ცხოველი, ეს ვერცკელი და ა. შ.) თავისთავად, დამოუკიდებლად არსებულ

ქონია, ხოლო აზრები, პირიქით, მას მაინია არათავისთავად, არა-ეითმყოფად და სხვა რაღაცისაგან დამოკიდებულად. მაგრამ სინამდ-ელოში გრძნობად აღქმული სწორედ რომ დამოკიდებულია, არა-ეითმყოფი და მვორადია, ხოლო აზრები, პირიქით, კემმარიტად-ეითთავადი, თვითმყოფი, დამოუკიდებელი და პირველადი არაინ. ამ აზრთკანტმა აზრის შესაბამისს (ზოგადას და აუცილებელს) უწო-ა ო ბ ი ე კ ტ უ ა რ და სრულად სამართლიანად. მეორე მხრივ, რწნობად აღქმადი, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად არის სუბიექტუარი, რამდენადაც მას თავისი დასაყრდენი თავის თავში არა-ესს და იმდენადვე სწრაფ წარმავალია, რამდენადაც აზრებს ხან-რძლობისა და შწნავინ სიმყარის ხასიათი აქვთ. აქ აღნიშნულ და-რტის მიერ წამოყენებულ განსაზღვრებას ობიექტუარისა და სუბიექტუარის განსხვავების შესახებ ჩვენს დროშიც ვხვდებით უმაღლესი ნათლებისა და შევების ადამიანთა სიტყვახმარებში; ასე მაგალი-დ, ხელოვნების წაწარმოების შეფასებისაგან მოითხოვენ, რომ ი ობიექტური უნდა იყოს და არა სუბიექტური; მასში ის ივულის-სება, რომ შეფასება უნდა გამოიღოდეს არა მომენტის შემთხვე-ით კერძო შეგრძნებიდან და განწყობილებიდან, არამედ მან მხედ-ლობაში უნდა მიიღოს ზოგადი და ხელოვნების არსებითი დასაბუ-ხებული თვალსაზრისი. ამავე აზრით შევიძლია განსხვავება გავა-როთ მეცნიერულ გამოკვლევაში ობიექტურ და სუბიექტურ ინ-ტერეს შორის.

მაგრამ აზროვნების კანტისეული ობიექტურობაც, თავის მხრივ, ხოლოდ სუბიექტურია, რამდენადაც კანტის მიხედვით აზრები, ემცა ზოგადი და აუცილებელი განსაზღვრებანი არაინ, მაინც-ხოლო და ჩვენ ი აზრებია და გაუფალი უფსკრულით არაინ-სხვებული იმისაგან, რაც არის საგანი თ ა ვ ი ა ნ დ. პი-სა, აზროვნების კემმარიტ ობიექტურობა ის არის, რომ აზ-რისარტო ჩვენი აზრები კი არ არაინ, არამედ ნეთათა და საგნათა, ერთოდ ყოველგვარი საწნობრივის თავისთავად არსი არაინ. — ბ ი ე კ ტ უ რ ი “ და „ სუ ბ ი ე კ ტ უ რ ი “ ძალიან მარჯვე-სქმებია, რომლებიც თავისუფლად ხმარებენ, მაგრამ ამ ხმა-რის დროს ძალიან ადვილად წარმოიშობა აღრევა. აქამდე მოცე-ლი განმარტების თანახმად ობიექტურობას აქვს სამგვარი მწნი-ბილი. ჭ ე რ ვ რ თ ი, ის იხმარება გარეგნულად თვალსაჩი-ნობისეულის მწნივნელობით, იმისაგან განსხვავებით, რაც მ ს ო-ბიექტუარია, ნაფიკრია და სიხმარშია ნახული და ა. შ.; ჭ ე რ ვ ზოგადისა და აუცილებელის კანტის მიერ დადგენილი

მნიშვნელობა, ჩვენ შეგვრძნობისათვის დამახასიათებელი შემთხვევითის, პარტიკულარულისა და სუბიექტურისაგან განსხვავებით, მკვსამეა ამის წინ უკანასკნელად აღნიშნული მნიშვნელობა გააზრებული თავისთავადი არსისა, იმისაგან განსხვავებით, რამდენიმე მთავარი აზრება და, მაშასადამე, თვით საგნისაგან ანუ თავის თავადი აზრება განსხვავებულია.

§ 42.

ა) თვორიული უნარი, შემცენება როგორც ასეთი, როგორც განსჯის ცნების გარკვეულ საფუძველს ეს ფილოსოფია აღნიშნავს „მე“-ს თავდაპირველი იგივეობა აზროვნებაში (თვითცნობიერების ტრანსცენდენტალური ცნობიერება). გრძნობისა და მკერცობის მიერ მოცემული წარმოდგენები თავიანთი შინაარსის მიხედვით მრავალფეროვნად იანა არიან; ასევე მრავალფეროვანი არიან ისინი თავიანთი ფორმის წყალობით, მგრძნობელობის ურთიერთგარეულობის მიხედვით, მისი მდებარეობის, მისი ორგანიზმის, სივრცისა და დროის, რომელიც როგორც მკერცელობის ფორმები (ზოგადი) თვითონ ა priori არიან. რადგან „მე“ თავის თავს შეუფარდებს დროის თავში როგორც ერთ ცნობიერებაში აერთიანებს (წმინდა ანტიკეცია) შეგვრძნობისა და მკერცის ამ მრავალფეროვნებას ამიტომ ის ამ მრავალფეროვნებას იგივეობასა და თავდაპირველ კავშირში მოიყვანს. ამ თანაფარდობის განსაზღვრულ წესებს წარმოადგენენ განსჯის წმინდა ცნებები, კატეგორიები.

შენიშვნა. როგორც ცნობილია, კანტის ფილოსოფია კატეგორიების გამოწვევის ანუ ამოცანა ძალიან გათავსებულია. „მე“ თვითცნობიერების ერთიანობა მთლიანად აბსტრაქტულია და სრულიად განუსაზღვრელი; მაშ როგორ უნდა მივიღოთ „მე“-ს განსაზღვრება, კატეგორიებამდე? საბედნიეროდ, ჩვეულებრივად ჩვენ ვინახავთ წინასწარ უცვლელად მოცემულ მსჯელობის სხვადასხვა სახეობებს. მაგრამ მსჯელობა გარკვეული საგნის მოაზრებაა. მაშასადამე, მსჯელობის უცვლელ მზარეულად ჩამოთვლილი სხვადასხვა სახეობები გვაძლევს აზრების სხვადასხვა განსაზღვრებებს. ფიქტუალური ფილოსოფიის უდიდეს დამსახურებად დარჩება ის, რომ მან მოგვარა

ნა, საჭიროა აზროვნების განსაზღვრებათა აუცილებლობის ჩვენება, რომ ისინი არსებითად გამოყვანილი (დერეკტურული) უნდა იქნება. — ამ ფილოსოფიის ლოგიკისათვის მეორედ უნდა გამოვუშვათ, ყოველ შემთხვევაში შეთოდზე ვალდებული ვართ უნდა მოვხდინოთ იმ მხრივ, რომ აზრის განსაზღვრებები საზოგადოდ ანუ ჩვეულებრივი ლოგიკური მასალა, ცნებათა, მსჯელობათა და დასკვნათა სახეობები მარტო დავიკრებიდან აღარ უნდა ყოფილიყო აღებული და ამრიგად უბრალოდ ემპირიულად გაგებული, არამედ თვითონ აზროვნებიდან უნდა ყოფილიყო გამოყვანილი. თუ აზროვნებას რაიმეს დასაბუთების უნარი უნდა ჰქონდეს, თუ ლოგიკა უნდა მოითხოვოს, რომ მოცემული ობიექტი დასაბუთებული იქნება, თუ თუ მის დასაბუთებას გვაწვდის, მაშინ მას უწინარეს ყოვლისა თავისი საკუთარი, მისთვის დამახასიათებელი შინაარსის დასაბუთების უნარი, ამ შინაარსის აუცილებლობის დანახვის უნარი უნდა ჰქონდეს.

დანართი 1. მაშასადამე, კანტი ამტკიცებს, რომ აზრის განსაზღვრებებს თავიანთი წყარო „მე“-ში აქვთ და რომ, ამის თანახმად, „მე“ იძლევა ზოგადობისა და აუცილებლობის განსაზღვრებებს. — თუ განვიხილავთ იმას, რაც პირველად ჩვენს თვალწინ დგება, დავინახავთ, რომ ესაა საზოგადოდ მრავალფეროვნება; კატეგორიები კი ის მარტივი განსაზღვრებებია, რომელსაც ეს მრავალფეროვნება ვერაფერს უკრძალავს. პირიქით, გრძნობადი ურთიერთგარეულობა, თავისი თავის გარეშე ყოფილი; ესაა მისი ნაწილი ძირითადი განსაზღვრება. ასე მაგალითად, „სალო“-ს ყოფიერება წარმოადგენს მრავალფეროვნებას „ადრესს“ და რომელიმე „შემდგომ“-შიმართ. სწორედ ასევე წითელი არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენად მას ყვითელი და ლურჯი უპირისპირდება. მაგრამ ეს სხვა მოცემული გრძნობის გარეშე და ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმდენად არის, რამდენად იგი სხვა არ არის და რამდენად იმდენად სხვა არის. — სწორედ შემტრეული მდგომარეობის აქვს ადგილი აზროვნების ანუ „მე“-ს შინაშე. წინააღმდეგ ურთიერთგარეულობა და თავისი თავის გარეშე ყოფილი გრძნობისა, აზროვნება ანუ „მე“ თავდაპირველი იგივეობა, თავის თავთან ერთიანი და მთლიანად თავის თავთან ყოფილი. თუ ვიტყვი „მე“, მაშინ ეს იქნება აბსტრაქტული მიმართება თავისთავთან და მასაც, რაც ამ ერთიანობაში მოთავსდება, ვადავლებდი იგი და მასში გარდაიქმნება. „მე“, ამრიგად, არის ის საღიზიანო ღუმელი და ცეცხლი, რომელიც გულგრილ მრავალფეროვნებას შთანთქმავს და ერთიანობაზე დაუყვანს. ეს არის

სწორედ ის, რასაც კანტი წმინდა აპერცეპციას უწოდებს, იმ ჩვეულებრივი აპერცეპციისაგან განსხვავებით, რომელიც თავის თავში მიიღებს მრავალფეროვნებას როგორც ასეთს; წმინდა აპერცეპცია კი, პირიქით, განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი მოქმედება, რომელიც მასალას ჩემად გარდაქმნის. ამით, ყოველ შემთხვევაში, ყოველგვარი ცნობიერების ბუნება სწორედ არის გამეხატული. აღმანი საერთოდ იქით მიისწრაფის, რომ სამყარო შეიცნოს, აითვისოს, დაეუფლოს და დიმიორჩილოს; ამ მიზნით მან სამყაროს რეალობა თითქმის უნდა გასრისოს, ე. ი. მოახდინოს მისი იდეალიზება. ამავე დროს უნდა შევინიშნოთ, რომ თვით ცნობიერების სუბიექტური მოქმედება როდია ის მოქმედება, რომელსაც აბსოლუტური ერთიანობა შეაქვს მრავალფეროვნებაში. პირიქით, ეს იგივეა თვითონ აბსოლუტია, თვითონ ჭეშმარიტია. თითქმის აბსოლუტური თავისი სათიანობის წყალობით ერთეულობათ თავის თავისაგან გაუშვებს, რათა ისინი დატყვნენ თავიანთი თავით, თავიანთი ყოფიერებით, ხოლო იგივე თვითდატყობა უკანვე აბრუნებს მათ აბსოლუტურ ერთიანობაში.

დანართი 2. ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა თვით-ცნობიერება ის, აპერცეპციის ტრანსცენდენტალური ერთიანობა, ძალიან მძიმე შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქმის-და ამ მთის გაღალმა რაღაც საშინელო რამ იფარებოდა, ნამდვილად კი საქმე მარტვია. ის, რაც კანტს ტრანსცენდენტალურ შიში ეძის, ადვილად მიიღება მისი ტრანსცენდენტალური აგან განსხვავებით. სახელობრ, ტრანსცენდენტალური საერთოდ ის არის, რაც განსჯის განსაზღვრულობის, გარეყეულობის ფარგლებს სცილდება, და ამ აზრით პირველად მათემატიკაში გვხვდება. ასე, მაგალითად, გეომეტრიაში ამბობენ, რომ წრის პერიფერია უნდა წარმოედგინოს როგორც უსასრულოდ მრავალ უსასრულოდ მცირე სწორი ხაზებისაგან შემდგარ წირადო. მაშასადამე, აქ ამგვარად იგივე რად იტულისხმება ის განსაზღვრებები, რომლებიც განსჯის ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულად მიიჩნია (სწორი ხაზი და მრუდი). სწორედ ასეთივე ტრანსცენდენტური თავისთვითი იგივერი და თავის თავში უსასრულო თვითცნობიერება, სასრულო მასალით განსაზღვრული ჩვეულებრივი ცნობიერებისაგან განსხვავებით. მაგრამ კანტი თვითცნობიერების ამ ერთიანობას აღნიშნავდა როგორც მხოლოდ ტრანსცენდენტალურს და ისე ეძსება, რომ ეს ერთიანობა მხოლოდ სუბიექტურია და არ ეკუთვნის თვით საგნებსაც ისე, როგორც ისინი არსებობენ თვისთავედ.

დანართი 3. ბუნებრივ ცნობიერებას მეტისმეტად უცნაური უნდა ეგონოს ის აზრი, რომელიც ამტკიცებს, რომ კატეგორიები განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ ჩვენ გვეკუთვნის (როგორც სუბიექტური); ეს მტკიცება მართლაც რაღაც სწორი არ არის. მაგრამ ერთი რამ სწორია, რომ კატეგორიები უშუალო შეგრძნებაში არ არიან მოცემული. გაციხვით, მაგალითად, შაქრის ნატეხი; იგი მავარია, თვითარი, ცხელია და ა. შ. ჩვენ ვამბობთ, რომ იველა ეს თვისება ერთ საგანში არის გაერთიანებული, მაგრამ ეს ერთიანობა შეგრძნებაში არაა. ასეთივეა მდგომარეობა, როდესაც ორ მოვლენას ერთმანეთის მიმართ მიზნუბის და მოქმედების ურთიერთობაში განვიხილავთ; ის, რასაც აქ აღიქვამთ, ეს ორი ცალკეული მოვლენაა, რომელთაგან ერთი მეორეს დროში მოსდევს. მაგრამ ერთი მთავარი რამ რომ მიზნუბის, ხოლო მეორე მოქმედება (მათ შორის არამიზნუბიერი კავშირია), ეს კი არ აღიქვამა, არამედ მხოლოდ ჩვენი აზროვნებისათვის არსებობს. თუმცა კატეგორიები (როგორც, მაგალითად, ერთიანობა, მიზნუბი, მოქმედება და ა. შ.) ეკუთვნიან აზროვნებას როგორც ასეთს, მაგრამ აქედან არავითარ შემთხვევაში ის არ გამოდის, რომ ისინი მხოლოდ ჩვენი და აგრეთვე თვით საგნათა განსაზღვრებებსაც არ წარმოადგენენ. კანტის ვაგება კი სწორედ ასეთია და მისი ფილოსოფიაც სუბიექტური იდეალიზმისაა, რომელმაც შეამცვინებელი „მე“ (შემცვინებელი სუბიექტი) გვეძლევა შემცვინების როგორც ფორმას, ისევე მასალას, ფორმას გვაძლევს როგორც მოაზროვნე, შინაარსს კი — როგორც შემგარტნობელი სუბიექტი. ამ სუბიექტურ იდეალიზმს შინაარსის გამო ფაქტობრივად სიტყვის ხარკ-კაც კი არ ღირს. შეიძლება პირველად ვინმე იფიქროს, რომ საგნებს რეალობა წყაროვებით იმით, თუ მათს ერთიანობას სუბიექტურად ვადავითებთ. მაგრამ საგნებისადმი არსის მიწერითაც არაფერი არ ვივებთ, არც ჩვენი და არც საგნები. მთავარია შინაარსი, მთავარია საკითხი, ეს შინაარსი ჭეშმარიტია თუ არა. იმით ჯერ კიდევ არაფერი ვშველებათ საგნებს, რომ მხოლოდ არსებობენ. მოვა დრო და ეს არსებულ კი არ არსებულად გადაიქცევა. შეიძლება ისიც თქვან, რომ სუბიექტური იდეალიზმის თანახმად აღმანის შეუძლია თავის თავზე დიდი წარმოდგენა იქონიოს. მაგრამ თუ მისი ქვეყანა გრძნობად მჭევრეულობათა მასალა, მაშინ მას საბუთი არა აქვს, ასეთი ქვეყნის გამო იამყოს. მაშასადამე, საერთოდ მთავარია არა სუბიექტურობა და ობიექტურობა

ტურობის ეს განსხვავება, არამედ მთავარია შინაარსი, ხოლო ეს შინაარსი სუბიექტურად არის და ობიექტურად. შიშველი არსებობის აზრით დანაშაულოვანი ობიექტურად, მაგრამ იგი ფუჭი და უმნიშვნელო არსებობაა და ეს როგორც ასეთი თვალნათლივ გამოჩნდება სასჯელში.

§ 43.

ერთი მხრივ, კატეგორიების წყალობით უბრალო აღქმა ობიექტურობაზე, ცდამდე ამოღდება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს ცნებები როგორც მხოლოდ სუბიექტური ცნობიერების ერთიანიანი მოცემული მასალით არიან გაპირობებული; თავის თავად ისინი ცარიელი არიან და გამოიყენებიან მხოლოდ ცდაში, რომლის მეორე შემადგენელი ნაწილი, გრძნობისა და მჭერეტელობის განსაზღვრებებიც, ასევე მხოლოდ სუბიექტური რამ არის.

დანართი. კატეგორიების შესახებ იმის მტკიცება, რომ ისინი თავისთავად ცარიელი არიან, უსაფუძვლო იქნება იმდენად, რამდენადაც მათ შინაარსი აქვთ სწორედ იმით, რომ განსაზღვრული არიან. მართალია, კატეგორიების შინაარსი გრძნობადალქმდის, დროულ-სივრცითი შინაარსი არაა, მაგრამ ეს მათ ნაცლად კი არ ჩაითვლება, არამედ, პირიქით, უპირატესობად. ამას აღიარებს აგრეთვე ჩვეულებრივი ცნობიერებაც და, სახელდობრ, როდესაც, მაგალითად, რომელიმე წიგნის ან სიტყვის შესახებ ამბობენ, რომ შინაარსისავე ეაო, შინაარსისავე იაო, როცა მასში მერტაზრებს, ზოგად დასყენებს და ა. შ. ნახულობენ, ისევე როგორც, პირიქით, რომელიმე წიგნის ან თუენინად რომელიმე რომანი არ ითვლება შინაარსისავე, შინაარსიან წიგნად იმის გამო, რომ მასში ცალკეულად ამბავთა, მოვლენათა, სიტუაციათა და სხვა მისთანათა დიდი და უამრავი მასაა თავმოყრილი და დგროვებული. მაშასადამე, ამით ჩვეულებრივი ცნობიერებაც გარკვევით აღიარებს, რომ შინაარსისათვის იმაზე უფრო მეტი რამ არის საჭირო, ვიდრე გრძნობადი მასალა: ხოლო ეს მეტი რამ არის აზრები და ამ შემთხვევაში კი, პირველყოფისა, კატეგორიები. შემდეგ, აქ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ ყოველ შემთხვევაში მტკიცებას, კატეგორიები თავისთავად ცარიელი არიან, იმდენად აქვს სწორი აზრი, რამდენადაც მათზე და მათს ტოტალობაზე (ლოგიკური იდეაზე) კი არ უნდა გავჩერდეთ, არამედ ბუნებისა და გონის

ლოგის სფეროებზე უნდა გადავიდეთ; მაგრამ ეს გადასვლა, ეს სწორედ არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქმის ამის გამო ლოგიკური იდეის დანაშაულოვან მისთვის უცხო შინაარსი ემატებოდეს, არამედ ისე უნდა გავიგოთ, რომ ლოგიკური იდეის საკუთარი მოქმედება ის, რომელიც მას ბუნებაში და გონისათვის შემდგომ განსაზღვრავს და ანიჭებს.

§ 44.

ამიტომ კატეგორიებს არა აქვთ იმის უნარი, რომ აბსოლუტურის განსაზღვრებები იყენენ, რადგან აბსოლუტური აღქმაში არაა მოცემული, და ამის გამო განსჯას ანუ კატეგორიების საშუალებით შემოქმედებას არ ძალუძს შემოქმედის ნივთიანების თავისთავად.

მეორე მხრივ. ნივთიანების თავისთავად რწითად მიჩნეულია იდეები სულიც, გონიც, ღმერთიც საგნის გამოხატვის, რამდენადაც ხდება განსჯისა და ყველაფერისაგან, რასაც კი იგი მოიცავს თავის წარმოადგენს, განსჯისა ყოველგვარი გრძნობის განსაზღვრებებისაგან, ისე როგორც მის შესახებ ყოველი განსაზღვრული აზრისაგან. ადვილი დასაწახია, თუ რაღა რჩება, — მკვლელის აბსტრაქციის, სრული სიცარიელის, განსაზღვრული როგორც მკვლელისა, როგორც წარმოდგენილი გრძნობის, განსაზღვრული აზროვნების და ა. შ. უარყოფითად. მაგრამ ასეთივე მარტივი მოსაზრება, რომ თვით ეს *pul mortuum* აზროვნების, სწორედ წმინდა, აბსტრაქციისავე განსაზღვრების ნაყოფიაო, ნათქვამი ცარიელია. — მკვლელის ამ თავის ცარიელ გვიგონისათვის საგნად აქვს უარყოფითი განსაზღვრება, რომელსაც იღებს ეს აბსტრაქტული იგივეობა როგორც საგანს, ისევე მოყვანილია კატეგორიითა შორის და ისევე სრულად ცნობილი რამ არის, როგორც ზემოთ აღნიშნული ცარიელი იგივეობა. — ამიტომ ყოველი ამის შემდეგ მხოლოდ გაკვირვებას უნდა იწვევდეს, როდესაც ხშირად გვითხვრებათ განმეორებებს, რომ არ ვიცით, თუ რას ნივთიანების თავისთავად. იმაზე ადვილი კი არაფერია, იმდენად, თუ რა არის იგი.

* „Seele“ ბოლანდის გამოცემაში (მთ.)

§ 45.

გონება, უპირობოს უნარი დიანახავს ამ ცდის ეულ ცოდნათა განპირობებულობას. ის, რასაც აქ გონების საფარეწოდება, უპირობო ანუ უსასარულო, სხვა არა არის, თუ არა თავისი თავის თანასწორი ანუ იგი არის ზემოსხედელი (§ 42.) ამ ე-ს თავდაპირველი იგივეობა აბრევენებაში. გონება ეწოდება ამ აბსტრაქტულ „მე“-ს ანუ აზროვნებას, რომელიც ამ წმინდა იგივეობა საგნად ან მიზნად იხდის. (შეად. წინა პარაგრაფის შენიშვნა). ამითლიანად განსაზღვრულ ბას მოკლებულ იგივეობას ცდისეული შემეცნებანი არ შეესაბამებინან, რადგან ისინი საერთოდ განსაზღვრული შინაარსის არიან. რაკი ამისთანა უპირობო აბსოლუტად და გონების ქვეშპირიტებად (იდეად) არის აღიარებული, ეს ცდისეული ცოდნა გამოცხადებულია არაქვეშპირიტად მოვლენად.

დანართი. პირველად მხოლოდ კანტმა წამოსწია წინ გაკვეთი განსხვავება განსჯისა და გონებას შორის და ეს განსხვავებები მან იმნად დაადგინა, რომ განსჯის თავის საგნად აქვს სასარულ და განპირობებული, გონებას კი — უსასარულო და უპირობო. თუმცა კანტის ფილოსოფიის დრადი მნიშვნელოვან შედეგად უნდა იქნეს აღიარებული, რომ კანტის ფილოსოფია მხოლოდ ცდაზე დამყარებული განსჯითი შემეცნების სასარულობას სცნობდა და ამ შემეცნების შინაარსს მოვლენას უწოდებდა, მაგრამ მაინც ამ უარყოფითს შედეგზე არ უნდა გავჩერდეთ და გონების უპირობობა არ უნდა დავივიწყოთ მხოლოდ აბსტრაქტულ, განსხვავების გამომჩირცხველ, თავისთავიან იგივეობაზე. რაკი გონება ამრიგად განხილულია როგორც განსჯის სასარულოვანისა და განპირობებულის ფარგლებიდან გასვლა, ამით თვით გონებაც ფაქტობრიად სასარულად და განპირობებულად დაიყვანება, ვინაიდან ქვეშპირიტო უსასარულო სასარულის უბრალო მიღმა მდებარე რამ კი არ არის, არამედ უსასარულო თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს სასარულს. იგივე ითქმის იდეაზეც, რომელსაც კანტმა, მართლაც, მას კვლავ პატრიკ დანდი იმით, რომ იგი გონებას მიაყუთვნ განსჯის აბსტრაქტული განსაზღვრებებისაგან ანდა თვით უბრალო გრძნობადი წარმოდგენებისაგან განსხვავებით (ჩვეულებრივ ცხოვრებაში გრძნობად წარმოდგენებსაც კი იდებს უწოდებენ); მაგრამ იდეის მიმართაც ის უარყოფითზე და მხოლოდ ჭეკარარსზე

სჭირდა. — ყოველ შემთხვევაში კანტის ფილოსოფიის ძალიან მნიშვნელოვან შედეგად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ ცდისეული შემეცნების შინაარსის შემდგენელი საგნები ჩვენი უშუალო ცნობიერებები-გაგებულება როგორც უბრალო მოვლენები. ჩვეულებრივს კი. გრძნობად განსჯის ცნობიერებას საგნები, რომელთაც ის ცნობის მათს ცალკეულობაში, დამოუკიდებელი და თავის თავზე დამყარებული ჰგონია, მაგრამ რამდენადაც აღმოჩნდება, რომ საგნები ერთმანეთთან მიმართებაში არიან და ერთმანეთის აპირებებენ, იქნა ეს მათი ურთიერთდამოკიდებულება განხილულია როგორც საგნებისათვის ჯარეგანი და მათი არსების არა კუთვნილობა რამ. მის საწინააღმდეგედაც ახლა უნდა დამტკიცდეს, რომ ის საგნები, რომელთაც ჩვენი უშუალოდ ვიცნობთ, მხოლოდ მოვლენები არიან, რომელთა თვითნატი ყოფიერების საფუძველი თავიანთ თავში კი არაა, არამედ სხვა რაღაცში. მაგრამ ახლა საქმე იმას ეხება, როგორ განსაზღვროთ ეს სხვა რამ. კანტის ფილოსოფიის მიხედვით ნივთები, რომელთაც ჩვენი ვიცნობთ, არიან მხოლოდ მოვლენები იქნეთვის, ხოლო თავის თავად ეს ნივთები ჩვენი თავის უწვლამელ მიღშეობას წარმოადგენენ. ეს უღუბრყვილო ცნობებამ სამართლიანად უკუაღიო ეს სუბიექტური იდეალობი, რომლის თანახმადაც მხოლოდ ჩვენი ა და მხოლოდ ჩვენი ციერ არის დადგენილი ის, რაც ჩვენი ცნობიერების შინაარსს წადგენს. ნაწილად კი ქვეშპირიტო ვითარება ასეთია: ის ნივთები, რომელთაც ჩვენი უშუალოდ ვიცნობთ, მართო ჩვენი ციერების კი არიან მოვლენები, არამედ თავის თავად აცა უბრალო მოვლენები არიან და სასარულ ნივთა ნაწილად განსაზღვრება წირედ ისაა, რომ თავიანთი ყოფიერების საფუძველი მათ თავიანთი ციერ კი არა აქვთ, არამედ საყოველთაო ლეგებრივ იდეაში. ნივთი ასეთ გაგებასაც იდეალობში უნდა ეწოდებოდ, მაგრამ კრიტიკური ფილოსოფიის იმ სუბიექტური იდეალობისაგან განსხვავებით, ის აბსოლუტური იდეალიზმი უნდა დავარკვეთ. თუმცა ეს აბსოლუტური იდეალობში ჩვეულებრივი რეალისტური ცნობიერების ფარგლებს სცილდება, მაგრამ მაინც არსებითად ფილოსოფიის კუთვნილებად ვერ ჩაითვლება, პირაქით, ის ყოველგვარი რელიგიური ცნობიერების საფუძველს უფრო წარმოადგენს, რადგანადაც სწორედ ეს რელიგიური ცნობიერებაც ყველა იმის ერობლობითაა, რაც არის, საერთოდ მთელ არსებულ ქვეყნიერებას, სოცლის ღმერთის მიერ გაჩენილ ქვეყნიერებად, რომელსაც ღმერთი მართავს.

§ 46.

მაგრამ იბადება მოთხოვნა, რომ ეს იგივეობა, ანუ ცარიელ ნივთი თავის თავად შემეცნებულ იქნეს. შემეცნება კი სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ საგანი მისი განსაზღვრულ-გარკვეული შინაარსის მიხედვით ცივდებით მაგრამ გარკვეული შინაარსი მრავალფეროვან ქვეშირის შეცვას და სხვა მრავალ საგნებთან კავშირის საფუძველს წარმოადგენს. იმ შემთხვევაში, როდესაც გონება მოისურვებს ისინი საამისოდ გამოიყენოს, მაშინ იგი თავის საკუთარ თავს აჭარბებს, თავის ფარგლებს სცილდება (ტრანსცენდენტური ხდება).

შენიშვნა. აქ გამოდის გონების კრიტიკის მეორე მხარე; და ეს მეორე მხარე უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე პირველი. პირველი მხარეა სწორედ შემთხვევითი შეხედულება, რომ ქატეგორიებს თავიანთი წყარო თვითცნობიერების ერთიანობაში აქვთ, რომ, მაშასადამე, შემეცნება მათი საშუალებით ფაქტურად ობიექტურს არაფერს შეიცავს და მათადმი მიწერილი ობიექტურობა (§§ 40, 41) თავად მხოლოდ სუბიექტური რამ არის. თუ მართა ამ მხრით გავსინჯავთ, მაშინ კანტის კრიტიკა მხოლოდ სუბიექტური (უშინ) იდეალიზმია, რომელიც შინაარსის განხილვას არ მისდევს, თვალწინ უდგას სუბიექტურობისა და ობიექტურობის მხოლოდ აბსტრაქტული ფორმები და სახელობარ ცალმხრივად ჩერდება პირველ მხარეზე, სუბიექტურობაზე, როგორც უკანასკნელ სრულიად ფორმალურ განსაზღვრებაზე. მაგრამ იმ ეგერფორმულ გამოყენებაში განხილვის დროს, რასაც გონება თავისი საგნების შესაშენებლად ქატეგორიებით აკეთებს, ქატეგორიების შინაარსი მსჯელობის საგანი ხდება მისი ზოგიერთი განსაზღვრების მიხედვით მაინც, ან, ყოველ შემთხვევაში, საბაბი იქმნება იმისა, რომ მსჯელობის საგანი იქცეს. განსაუთრებთ სინტერესოა ენახოთ, თუ როგორ მსჯელობს კანტი უპირობოზე ქატეგორიების

გამოყენების შესახებ, ე. ი. მეტაფიზიკის შესახებ; მისი დამოკიდებულებას ამ საკითხისადმი ჩვენ აქ მოკლედ გადმოვცემთ ამ გაეგრიტყვებით.

§ 47.

1) პირველი უპირობო, რომელსაც კანტი განიხილავს, სულია (იხ. ზემოთ §34.). ჩემს ცნობიერებაში მუდამ გნახილობ ჩემს თავს, ჩემს „მე“-ს) როგორც განმსაზღვრელ სუბიექტს, 2) როგორც მხოლოდ ბიძის, ან აბსტრაქტულ მარტივს, 3) როგორც ერთ დივიდუბლს, 4) როგორც დივიდუბლს ჩემს მიერ შეცნობილ ყოველგვარ მრავალფეროვნებაში, 5) ჩემი თავის როგორც მთავროვნე არსების განმსაზღვრელს ჩემს გარეთ მყოფ ყველა ნივთისაგან.

უწინდელი მეტაფიზიკის მეთოდი კანტის მიერ სწორედ არის მოცემული. ეს მეთოდი იმით გამოიხატება, რომ ამ ქატეგორიული განსაზღვრებების ადგილზე სეაინა აზრის განსაზღვრებებს, შესაფერ ქატეგორიებს, რის გამოც შემდგომ ოთხი დებულება წარმოიშობა: ა) სული არის სუბტანცია, ბ) იგი მარტივი სუბსტანციაა, გ) თავისი არსებობის სხვადასხვა დროს იგი რიცხობრივად იგივეა; დ) ის სივრცულ სავსებაში მხოლოდ გარკვეულ ურთიერთობაშია.

კანტმა მიუთითა ამ გადასვლის ნაკლოვანებაზე და შენიშნა, რომ აქ ორგვარი განსაზღვრება ერთმანეთშია არეული (პარადოქსია), სახელობარ, ემპირიული განსაზღვრებები არეულია ქატეგორიებითან, და რომ გაუმართლებელი რამ არის პირველი (ემპირიული) განსაზღვრებებიდან ქატეგორიების გამოყენება, საერთოდ პირველთა ადგილას მეორეთა დასმა.

როგორც ვხედავთ, ეს კირატ სხვა არაფერს გამოხატავს, თუ ზემოთ, § 39, მოყვანილ ქიუმეს შენიშვნას, რომ საერთოდ აზრის განსაზღვრებები, — ზოგადობა და აუცილებლობა, — აღქმაში არა ვხვდებ, რომ ემპირიული როგორც თავისი შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ აზრის განსაზღვრებებისაგან განსხვავებულია.

შენიშვნა. თუ ემპირიული ცოდნა აზრის დამოწმებას ეხება შეადგენდეს, მაშინ განიხილება იმის მოთხოვნა, რომ მისი არსებობა აღქმაში ზუსტად იქნეს დამტკიცებული. — რომ არ შეიძლე-

¹ სიტყვები: „und Objektivität“ — „და ობიექტურობის“ 1840 წლის გამოცემაში გამოჩნდნია. მთარგ.

ბა სულის შესახებ მტკიცება სუბსტანციალიზმის, სიმარტისის, თავის თავთან იგივეობისა და იმისა, რომ იგი მატერიალურ სამყაროსთან ურთიერთობის დროს თვითმყოფლობას, დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს, — ეს მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის კანტისეულ კრიტიკაში მხოლოდ იმაზეა დამყარებული, რომ ის განსაზღვრებები, რომელთაც ჩვენი ცნობიერება სულის შესახებ ცდის გზით გვაძლევს, ზუსტად არ ემთხვევა აზროვნების მიერ წარმოებულ განსაზღვრებებს. მაგრამ ზემოთ გადმოცემული დღაჯების თანახმად კანტის აზრით საერთოდ შეეცნება, თვით ცდაც ის არის, რომ აღქმება გავიზარებო, ე. ი. აზრის განსაზღვრებებზე გარდა აქცენტით იმ განსაზღვრებებს, რომლებიც თავიდან აღქმას ეკუთვნის. და მაინც კანტის კრიტიკის საუკეთესო მოღწევად უნდა ჩაითვალოს მუდამ ის, რომ ფილოსოფოსობა გონის შესახებ განთავისუფლდა სულიზმით და აგა, კატეგორიზმისაგან და, მაშასადამე, სულის სიმარტივის ან სირთულეზე შედგენილობის, მატერიალიზმისა და ა. შ. საკითხებისაგან, მაგრამ ჭეშმარიტი თვალსაზრის ასეთი ფორმების და უშეზღუდლობის შესახებ თვით ჩვეულებრივი ადამიანური განსჯისთვისაც იქნება არა ის, რომ ისინი აზრებში არიან, არამედ, პირიქით, ის, რომ ამგვარი აზრები თავის თავად და თავისთვის ჭეშმარიტებას არ შეიცავენ. — თუ აზრი და მოვლენა ერთმანეთს სრულად არ შეესატყვისება, მაშინ შეუძლია არჩევანი მოვალეობით და ან ერთი ჩათვალაოთ ნაყოლიანად, ან მეორე. კანტის დედილიზმში, რამდენად ის გონიერების ეგება, ნაკლი აზრებს მიეწერება, ასე რომ ეს აზრები სწორედ იმიტომ თვლებიან არასამყარისად, რომ ისინი ადუკატური არ არიან აღქმულისა და აღქმის მოცულობით განსაზღვრული ცნობიერებისა, იმიტომ რომ ამ უფასოანელოში როგორც ასეთში აზრები არა გვხვდებიან. აქ აზრის შინაარსი თავისთავად მსგელობის საფას არ წარმოადგენს.

დანართი. აზროვნების მიხედვით მცდარი დასკვნები, რომელთა შეცდომები ზუსტად ის არის, რომ ორივე წინამძღვარში ერთი და იგივე სიტყვა სხვადასხვა აზრით იხმარება. ასეთ პარალოგიზმებზეა დამყარებული კანტის მიხედვით ძველი მეტაფიზიკის მეთოდი რაციონალურ ფსიქოლოგიაში, რანდენადც სწორედ აქ სულის მხოლოდ ემპირიული განსაზღვრებები ითვლებიან სულისათვის თავისთავად და თავისთვის დამახასიათებელ განსაზღვრებებად. სხვაგვარი, სრულიად მართალია, რომ ისეთი პრედიატები როგორც სიმარტივე, უცვლელიობა და

შ. სულს არ შეიძლება მიეწეროს და არ შეიძლება მიეწეროს არა ისტის მიერ აღნიშნული საბუთით, არა იმიტომ, რომ გონება ამით სულის მიჩენილ საზღვარს გადაიჩეხება, არამედ იმიტომ, რომ ისარი აბსტრაქტული განსჯით განსაზღვრებები სულისათვის ძალიან უცნაო არიან და რომ სული სრულიად სხვა რაღაც არის, ვიდრე მხოლოდ მარტივი, უცვლელი და ა. შ. ასე, მაგალითად, სული უდაოდ არის მარტივი იგივეობა თავის თავთან, მაგრამ იმავე დროს სული როგორც მოქმედი თავის თავში თავის თავის განსახლებადელია; მაშინ როდესაც, პირიქით, მხოლოდ მარტივი, ე. ი. წმოდელ აბსტრაქტული მარტივი როგორც ასეთი იმავე დროს სწორედ ისეა, რამ არის. — კანტის დიდი მოღწევად უნდა ჩაითვალოს, რომ მისი თავისი პოლემიკით ძველი მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ეს პრედიატები სულსა და გონს მოაშორა, მაგრამ რატომ? მისი საბუთი შემართა.

§ 48.

2) მეორე საგნის, საწყაროს, განუპირობებელის შეცნების ცდის დროს გონება ვარდება ანტინომიებში, ე. ი. ორ ერთიერთ დაპირისპირებულ დებულებების მტკიცებაში ერთი და იმავე საგნის შესახებ და სხვაგვარი ისე, რომ ორივე ეს დებულება თანაბარი აუცილებლობით უნდა დამტკიცდეს. აქედან გამომდის, რომ სამყაროს შინაარსი, რომლის განსაზღვრებები ამგვარ წინააღმდეგობაში ვარდებიან, თავის თავად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ მოვლენა შეიძლება იყოს. წინააღმდეგობის გაღწევა და ისაა, რომ ეს წინააღმდეგობა თვით სიღრმეში კი არ არის თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ შემეცნებელ გონებას ეკუთვნის.

კ 261

შენიშვნა. აქ იმაზეა ლაპარაკი, რომ თვით შინაარსის, სახელობრ, კატეგორიებს თავისთავად წინააღმდეგობამდე მიეცემა. უახლესი დროის ფილოსოფიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს და უდიდეს მოღწევად უნდა ჩაითვალოს ის აზრი, რომ წინააღმდეგობა, რომელიც განსჯით განსაზღვრებების წყალობით გონიერულში იგულისხმება, არსებითი და აუცილებელია. მაგრამ რამდენადღე ღრმად ეს თვალსაზრისი, იმდენად ტრივიალია გადწყვეტა: ეს გადწყვეტა მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ ქვეყნიურ ნივთებს ნაზად და სათუთად ეყურება. წინააღმდეგობის ლაპა

ქვეყნიერ არსებებს კი არ უნდა ჰქონდეს, არამედ ეს წინააღმდეგობა მხოლოდ მოაზროვნე გონებას, გონის არსებას ახასიათებს. რა თქმა უნდა, იმის საწინააღმდეგო არა გვაქვს რა, როდესაც ამბობენ, რომ მთავრად და სამყარო მოაზროვნე გონს წინააღმდეგობებს უაშკარავებს, — მოვლენიდან სამყაროა ის ისე, როგორც მგანად მთავრად და განსჯისათვის არსებობს. მაგრამ თუ ქვეყნიერ არსებას გონის არსებას შევადარებთ, მაშინ გავიგებოდნენ, თუ რა გულუბრყვილოდ აყენებდნენ და შემდეგ სხეულებს იმეორებდნენ მორჩილ მტკიცებებს რომ არა სამყაროს არსება, არამედ მოაზროვნე არსება, გონება არის წინააღმდეგობრივი თავის თავში. რა თქმა უნდა, საქმეს არც სტუდის ის საქმეებს შევლის, რომელიც ამბობს, რომ გონება მხოლოდ კატეგორიების გამოყენების გამო ვარდება წინააღმდეგობაში. როგორც ამ დროს იმასაც ამტკიცებენ, რომ ეს გამოყენება აუცილებელია და გონებას შემეცნებისათვის სხვა განსაზღვრება, გარდა კატეგორიებისა, არა გაჩნდა. შემეცნება ფაქტურად გამსაზღვრელი და განსაზღვრულია აზროვნება; თუ გონება მხოლოდ ცარიელი, განუსაზღვრელი აზროვნება, მაშინ ის არაფერს აზროვნებს. მაგრამ როგორც კი ბოლოს გონება იმ ცარიელ იგივეობაზე დაიყვანება (იხ. შემდეგ პარაგრაფი), მაშინ ის ასევე ბედნიერად განთავისუფლდება წინააღმდეგობისაგან ყოველგვარი შინაარსისა და შინაარსეულობის ილი შეწირვით.

შემდეგ, შეიძლება შევინიშნოთ, რომ ანტინომიების ღრმა განხილვის ნაკლებობა, უწინარეს ყოვლისა, ის გამოიწვია, რომ კანტმა მხოლოდ ოთხი ანტინომია აღნიშნა. იგი მათ აღნიშვნამდე იმით მზიდდა, რომ ის აქედან ისე, როგორც ეგვრთვოდებულ პარადოგმაში, კატეგორიების ცხრილს წინაშე გულისხმობდა და ამ დროს იგი აყენებდა შემდეგში ეგზომოლოგიურ ზეგნებს: იმის მადიერ, რომ საგნის განსაზღვრებები ცნებიდან გამოყვანა, მას უბრალოდ უკვე მზაშარხულს ქვეშა მთუყვნებდა. სხვა ნაკლოვანებათა კანტის ანტინომიების გადმოცემაში მე დაწვრილებით აღვნიშნე ჩემს „ლოგიკის მეცნიერებაში“.—მაგრამ მთავარი რამა, რაც აქ უნდა შევინიშნოთ, ის არის, რომ ანტინომია მარტო კოსმოლოგიიდან აღებულ ოთხ განსაუბრებულ საგანში კი არაა, არამედ ყველა გვარობის ყველა საგანში, ყველა წარმოდგენაში, ყველა ცნებასა და იდეაში. ამის ცოდნა და საგნათა ამ თვისების მიხედვით შემეცნება ფილოსოფიური განხილვის არსე-

ბით მხარეს წარმოადგენს; ეს თვისება შეადგენს იმას, რაც შემდეგის ქვემოთ განსაზღვრული იქნება როგორც ლოგიკურის დიალიქტიკა.

დანართი. ძველი მეტაფიზიკის თვალსაზრისით აღიარებული იყო, რომ თუ შემეცნება წინააღმდეგობაში ვარდება, ეს მხოლოდ შემთხვევითი დაბნეულობა და დამყარებული სუბიექტურ შეცდომაზე დასვენება და მსჯელობაში. კანტის თანახმად კი, პირიქით, თვითონ აზროვნების ბუნებაში ჩამარხული ის გარეწობა, რომ აზროვნება წინააღმდეგობაში (ანტინომიაში) ვარდება, როდესაც მას უსასრულოს შემეცნება სურს. თუმცა, როგორც ზემო პარაგრაფის შენიშვნაში აღვნიშნეთ, ანტინომიების აღმოჩენა იმდენად უნდა იქნეს მიჩნეული ფილოსოფიური შემეცნების ძალიან მნიშვნელოვან მიღწევად, რამდენადც მან ხელი შეუწყო და დააქარაქსა კითხვით მეტაფიზიკის გაყინული დოგმატიზმის მოცილება და აზროვნების დიალიქტიკურ მოძრაობაზე მიუთითა, მაგრამ მაინც უნდა შევნიშნოთ ამასთანავე, რომ კანტი აქედან თავისთავად ნიშნის შეუძენებლობის მხოლოდ უარყოფით შემდეგზე შეჩერდა და ანტინომიების კეშმარტი და დადებითი მნიშვნელობის შემეცნებაზე ვერ მიაღწია. ანტინომიების კეშმარტი და დადებითი მნიშვნელობა კი საერთოდ ის არის, რომ ყოველი ნაშედეგი თავის თავში შეიცავს დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს და, მამასადაც, რომელიც საგნის შემეცნება, უფრო ზუსტად კი, ცნებებით წყდება ნიშნის სწორედ მის როგორც დაპირისპირებულ განსაზღვრებათა კონკრეტული ერთიანობის შეცნობას. მაშინ როდესაც ძველი მეტაფიზიკა, როგორც აღვთ იყო აღნიშნული, საგნათა განხილვის დროს მათი მეტაფიზიკურად შემეცნებისათვის ის იყენებდა საქმეს, რომ აბსტრაქტულ განსჯის განსაზღვრებებს იყენებდა და მათს მოპირდაპირე განსაზღვრებებს კი გამოირიცხებდა, კანტი, პირიქით, ცდომილად დაემტკიცებინა, თუ ამ სახით მიღებულ მტკიცებებს როგორ უნდა დაუბრისპირდეს მუდამ თანაბარი უფლებობა და თანაბარი აუტოლეგობით სხვა, დაპირისპირებული შინაარსის, მტკიცებანი. კანტი ამ ანტინომიების აღმოჩენის დროს დაცმაყოფილად მხოლოდ ძველი მეტაფიზიკის კოსმოლოგიით და მის წინააღმდეგე კამათის დროს კატეგორიების სქემის საფუძველზე ოთხი ანტინომია გამოიყვანა. ირველი ანტინომია ეხება საკითხს: სამყარო სივრცისა და დროის მიხედვით განსაზღვრულად უნდა ვიზაროთ თუ განუსაზღვრელად? მეორე ანტინომიაში საქმე ეხება დილემა, მატერიალური უნდა იქნეს როგორც დაუბოლოებლად დაყოფადი, თუ

როგორც ატომებისაგან შედგარი? მე ს ა მ ე ანტინომია ეხება თავისუფლებისა და აუცილებლობის დაპირისპირებას, სახელმძღვანელოდ რამდენადაც ისმება საკითხი: ყველაფერი სამყაროში განხილული უნდა იქნეს როგორც მიზეზობრიობის კავშირით გაპრობებული, თუ მკაცრად თავისუფალი არსებების, ე. ი. მოქმედების აბსოლუტური საწყისი წყაროების არსებობაც უნდა ვაღიაროთ. დასასრულ, ამას ერთის მ ა ე თ ხ ე ანტინომიის სახით დღემაც: სამყაროს საერთოდ მიზეზი აქვს თუ არა? უწინარეს ყოვლისა, ხერხი, რომელსაც კანტი ანტინომიების განხილვის დროს მიმართავს, ის არის, რომ დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს, რომლებსაც ანტინომიები შეიცავენ, ერთმანეთს უპირისპირებს თეზისისა და ანტითეზისის სახით და ცდილობს დაამტკიცოს ერთიცა და მეორეც, ე. ი. ცდილობს ორივე ამ საკითხის ირგვლივ მსჯელობისა და აზროვნების აუცილებელ შედეგებად წარმოადგინოს; ამასთან ის კატეგორიულად პროტესტს აცხადებს იმ ვარაუდის წინააღმდეგ, თითქმის იგი თვალთმაქცობასა და მოტყუებას ცდილობდეს იმისათვის, რომ ადვოკატური მტკიცება აწარმოოს. მაგრამ ნაშედეგად ის მტკიცებანი, რომლებიც კანტი მოჰყავს თავისი თეზისებისა და ანტითეზისების სასარგებლოდ, მხოლოდ მოჩვენებით მტკიცებებად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მას, რაც უნდა დამტკიცდეს, ყოველთვის შეეცავენ წანამძღვრებები, საიდანაც ამოიღეს და მხოლოდ ვრცელი, მრავალბრუნოვანი, აპაგოგიური ხერხით გაშუალების მოჩვენება იქმნება. მაინც ამ ანტინომიების დღევანდელ კრიტიკულ ფილოსოფიის ძალიან მნიშვნელოვან და აღიარებულ ღრის შედეგად რჩება, რამდენადაც მით გამოხატულია (თუმცა თავდაპირველად მხოლოდ სუბიექტურად და უშუალოდ) ფაქტური ერთიანობა იმ განსაზღვრებებისა, რომლებიც განსჯის მიერ ურთიერთმოწყვეტილად არიან ფიქსირებული. ასე, მაგალითად, ზემოხსენებული კოსმოლოგიური ანტინომიებიდან პირველ ანტინომიაში ის აზრია, რომ სივრცე და დრო განხილული უნდა იქნეს არა მარტო როგორც განუწყვეტელი, არამედ აგრეთვე როგორც წყვეტადიც, მაშინ როდესაც ძველს მეტადიზიკაში, პირიქით, მხოლოდ განუწყვეტლობაზე შეჩერდნენ და ამის შესაბამისად სამყარო სივრცისა და დროის მიხედვით განსაზღვრულად იყო მიჩნეული. სრულიად სამართლიანია, რომ ყოველი განსაზღვრული სივრცისა და აგრეთვე ყოველი განსაზღვრული დროის ფარგლებიდან შეიძლება ვაივდეთ, მაგრამ არა ნაკლებ სამართლიანია აგრეთვე ისიც, რომ სივრცე და დრო ნაშედეგია მხოლოდ მათი განსაზღვრულობის წყალობით (ე. ი. როგორც „აქ“ და „ახლა“) და

რომ ეს განსაზღვრულობა მათს ცნებაში მოთავსებული. იგივე ობიექტის აგრეთვე დანარჩენ ზემოაღნიშნულ ანტინომიებზე, ასე, მაგალითად, თ ა ე ს უ ფ ლ ე ბ ი ს ა და ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ანტინომიაზე, რომელთა მიმართ, თუ საკითხს ზედმიწევნით განვიხილავთ, ვითარება ასეთია: ის, რაც განსჯას თავისუფლებად და აუცილებლობად ესმის, ნაშედეგად ქვეშაირით თავისუფლებისა და ქვეშაირით აუცილებლობის მხოლოდ იდეალური მომენტებია და არც ერთ მათგანს ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად არავითარი ქვეშაირიება არ გააჩნია.

§ 49

3) გონების მე ს ა მ ე საგანი ღ მე რ თ ი ა (§36), რომელიც შემეცნებელი უნდა იქნეს, ე. ი. განსაზღვრული უნდა იქნეს აზროვნებით. განსჯისათვის ყველა განსაზღვრება მარტო იგივე ე ბ ი ს მიმართ მხოლოდ და უღედა, უარყოფა, როგორც ასეთი; მაშასადამე, ყოველგვარი რეალობა ჩვენ უნდა ავიღოთ მხოლოდ უზღუდად, ე. ი. განუსაზღვრელად, და ღმერთი როგორც ყველა რეალობათა ერთობლობა ანუ როგორც ყოველად ურავლესი არსება მარტივ აბსტრაქციად გადაიქცევა; და ამ არსების განსაზღვრელადაც მხოლოდ სრულიად აბსტრაქტული გარკვეულობა, აბსტრაქტული განსაზღვრულობა, არსი-და რჩება. აბსტრაქტული იგივე ე ბ ა, რომელსაც აქ ცნებაც ეწოდება, და არსი ორი მომენტია, რომელთა გაერთიანებას ცდილობს გონება; იგი [ეს გაერთიანება] გონების ი დ ე ა ლ ი ა.

§ 50.

ეს გაერთიანება ო რ გ ზ ა ს ანუ ო რ ფორმას დაუშვებს; სახელმძღვანელოდ, შეიძლება დავიწყეთ არსი-და ნისგან აზროვნების აბსტრაქციისაზე გადავიდეთ ან, პირიქით, გადავალა აბსტრაქციისაზე არსის ქვეშაირით.

რაც შეეხება არსით დაწყებას, არსი, როგორც უშუალო, წარმოადგენს უსასრულოდ მრავალზღის განსაზღვრულ არსს, საესე სამყაროს. ეს უკანასკნელი ზედმიწევნით შეგვიძლია განესაზღვროთ როგორც უსასრულოდ მრავალ შემთხვევითობათა კრებადობა საზოგადოდ (კოსმოლოგიურ დასაბუთებაში) ანდა რო-

გორც უსასრულოდ მრავალ მიზანთა და მიზანშეწონილ ურთიერთობათა კრებულობა (ფიზიკო-ეოლოგიურ დასაბუთებაში). — ამ საესე არის გააზრება ნიშნის ჩამოვაცილოთ მას ცალკეულმათა და შემთხვევითობათა ფორმა და გავივით იგი როგორც ზოგადი, თავისთავად და თავისთვის აუცილებელი, ზოგადი მიზნების მიხედვით განსაზღვრული და მოქმედი არის, რომელიც იმ პირველ არსისაგან გამსხვავებულია, — გავივით როგორც ღმერთი. აზრთა ამ მსვლელობის კრიტიკის მთავარი აზრი ისაა, რომ ეს უსასრულოდ დასკვნა, გადასვლა. სახელდობრ, იმიტომ რომ აღქმანი და მათი აგრეგატი, სამყარო, როგორც ასეთი, არ ამტკიცებენ თავიანთ თვემი არაფრითა ზოგადსაყოფელთაობას, რომლისათვისაც აზროვნება იმ შინაარსს სწევნის, მაშინ ეს ზოგადსაყოფელთაობა, ამრიგად, სამყაროს იმ ემპირიული წარმოდგენით არ მართლდება. მაშასადამე, აზრის ასვლის სამყაროს ემპირიული წარმოდგენიდან ღმერთისპირდება პიუმიის დიფერენციალის (როგორც, მაგალითად, პარალოგებში; იხ. § 47.) — თვალსაზრისი, რომელიც აღქმათა აზროვნებას დაუშვებლად აცხადებს, ე. ი. დაუშვებლად აცხადებს მათგან ზოგადისა და აუცილებელის გამოყოფას.

შენიშვნა. ვინაიდან ადამიანი მოაზროვნე არსებაა, სწორედ იმიტომ, როგორც სალი ადამიანური განსჯა. ასევე ფილოსოფია არასოდეს არ დეინანსებია, რომ მათ წარათვან უფლება სამყაროს ემპირიული კვარტიდან ღმერთადმდე ამაღლდნენ. ამ ამაღლებას საფუძვლად სხვა არა უდევს რა, თუ არა სამყაროს აზრობრივი და არა მარტო გრძნობრივი, ცხოველური განხილვა. აზროვნებისთვის და მხოლოდ აზროვნებისათვის არსებობს არსებობა, ზოგადი, საყოველთაო ძალაუფლება და სამყაროს მიზანგანსაზღვრულობა. ღმერთის არსებობის გერეფორმებულ დასაბუთება განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ გონის თავის თავის შიგნით მსვლელობის აღწერა და ანალიზი; გონი მოაზროვნეა და გრძნობას აზროვნებს. აზროვნების ამაღლება გრძნობადზე, სასრულის ფარგლებიდან გამოსვლა და უსასრულოზე გადასვლა, ზეგრძნობადში ნახტომი, რომელსაც აზროვნება აკეთებს გრძნობადის მწკრივების წყვეტით, ყველაფერი ეს თვითონ აზროვნებაა, ეს გადასვლა მხოლოდ აზროვნებაა. როდესაც ამბობენ, რომ ასეთი გადასვლა არ უნდა მოვახდინოთ, ეს

ის ნიშნავს, რომ არ უნდა ვიზოგონოთ. ცხოველები მართლაც კი გადასვლას არ ახდენენ; ისინი გრძნობად შეგრძნებასა და კრეტელთაზე შეგრძნებენ; ამიტომაც მათ რელიგია არა აქვთ. ერთად აქ, განსაკუთრებით კი აზროვნების ამაღლების ამ კრიტიკიერი რომ უნდა შევინიშნოთ. ჭერება, თუ ეს ამაღლება დასკვნათა ფორმით ხდება (ღმერთის არსებობის გერეფორმული დასაბუთების ფორმით), მაშინ გამოსავალი რტილი, ყოველ შემთხვევაში, ის მსოფლიოშეგრძნებლობაა, იმლის თანახმადაც სამყარო წარმოდგენილია როგორც შემთხვევითობათა აგრეგატი ანდა განსაზღვრულია მიზნებითა და მიზანშეწონილი მიმართებებით. რამდენადაც აზროვნება დასკვნებს სკეთებს, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ეს გამოსავალი წერტილი აზროვნებაში რჩება და დატოვებულია როგორც ურძნობი საფუძველი და სრულად ისევე ემპირიულად, როგორც მისი მასალა არის თვდაზრწველად. გამოსავალი წერტილის სპირტება იმ საბოლოო წერტილისადმი, რომელზედაც აზროვნება გადადის, ამრიგად, წარმოდგენილია როგორც მხოლოდ პოყოფი მიმართება, როგორც დასკვნა ერთიდან, რომელიც არის და რჩება, რომელიც სხვაზე, რომელიც სწორედ სვეტარის. მაგრამ დიდი შეცდომაა, თუ მოვისურვებთ აზროვნების ბუნების შევინიშნებას მხოლოდ ასეთი განსკითხვით. ვიზაროთ ემპირიული კვლევა, პირიქით, იმას ნიშნავს, რომ მისი პირიქით ფორმა არსებობდა შევცდომა და ზოგად რამედ გარქმნათ; ამასთანავე აზროვნება იმ ემპირიული საფუძველზე უარყოფით ზემოქმედებას ახდენს; აღქმული მასალა, როდესაც ზოგადი განისაზღვრება, თავისი პირველი ემპირიული სახით არ რჩება. აზროვნების ამ მოქმედებაში გამოვლინდება აღქმულის ინარისი ნაქუქის, გარისი მოცილებითა და უარყოფითი (იხ. § 13 და 23). ამიტომ ღმერთის არსებობის მეტაფიზიკური დაბუთებანი წარმოადგენენ სამყაროდან ღმერთადმდე გონის ამაღლებას არადაბაკყოფილებულ განმარტებებსა და აღწერებს, იმიტომ რომ ისინი არ შეიცავენ, არ გამოხატავენ ანდა, უფრო სწორად არ მოაქვნიენ იმ უარყოფის მომენტს, რომელიც ამაღლება, ვინაიდან, რაკი სამყარო შემთხვევითია. აქედან თანაოდ გამომდინარეობს, რომ იგი მხოლოდ წარმავალია, უსრულად, თავისთავად და თავისთვის არარაობას წარმოიქმნის. გონის ამაღლების აზრი ისაა, რომ, მართალია; სამყაროს სისარის, მაგრამ ის მხოლოდ მოჩვენებაა, იგი არ არის კუმარია-

ტი არსი, არაა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომ ეს ჭეშმარიტება პირიქით, ამ მოვლენის მიღმა მხოლოდ ღმერთია, მხოლოდ ღმერთია ნამდვილი არსი. მაგრამ რადგან ეს ამაღლება გადასვლაა და გაშუალებაა, ამდენად ის გადასვლისა და გაშუალების მოხსენაცაა, ეთანადნის ის, რის გამოც ღმერთი შეიძლება გაშუალებული გვეგონოს, სამყარო, პირიქით, თვითონ არაა აბსოლუტური ჭეშმარიტება, მხოლოდ სამყაროს არსის არარაობაა დამაკავშირებელი კიბე ამალღებისას, რომ ის, რაც გამოშუალებულია, ჰქრება და ამ გაშუალებაში თვითონ გაშუალება იხსნება. როცა იაკობი განსჯის მტკიცების წინააღმდეგ იბრძვის მას უმთავრესად მხედველობაში აქვს მხოლოდ ჰყოფითად (აფიორმატიკურად) დადგენილი დამოკიდებულება, როგორც დამოკიდებულება ორ არსებულს შორის. ის სამართლიანად უსაყვედურებს მტკიცების ამისთანა ხერხს იმას, რომ ამ გზით უპირობო სათვისებებს უმეტეს პირობას (სამყაროს), რომ უსასრულო (ღმერთი) ამ წესით წარმოდგენილია როგორც დასაბუთებული და დამოკიდებული. მაგრამ ზემოაღნიშნული ამაღლება, ისე, როგორც ზღბდა იგი გონში, ასწორებს თვითონ ამ მოჩვენებას; მთელი მისი შინაარსი უფრო ამ მოჩვენების გასწორებაა. მაგრამ იაკობი ვერ ჩაქნდა არსებითი აზროვნების ამ უპირობო ბუნებას, იმ აზრს, რომ გაშუალების დროს თვითონ გაშუალება იხსნება. ამიტომ შეცდიომა, რომ ის სამართლიანი საყვედურობმელსაც იგი მხოლოდ მარცვლექტირებელ განსჯას უყენებს, მიუხედავად საერთოდ აზროვნებისადმი და, მაშასადამე, აგრეთვე გონიერული აზროვნებისადმი მიმართულ საყვედურად.

უარყოფითი მომენტის შეუმჩნელობის განსამარტყლად შეიძლება მაგალითისათვის აღვნიშნოთ ის საყვედური, რომელსაც სპინოზიზმს უყენებდნენ იმის გამო, რომ იგი პანთეიზმად და ათეიზმად. სპინოზის აბსოლუტური სუბსტანციის რასაკვირველია, ჭერ კიდევ არაა აბსოლუტური გონი, და ამიტომ სამართლიანია მოთხოვნა, რომ ეს ღმერთი განსაზღვრული უნდა იქნეს როგორც აბსოლუტური გონი. მაგრამ თუ სპინოზს განსაზღვრება წარმოდგენილი იქნა ისე, რომ იგი ღმერთს ბუნებაში, სრულ სამყაროში ურევს და სამყაროს ღმერთად აქცევს, ეს იმას გულისხმობს, რომ სასრულო სამყაროს ჭეშმარიტ სინამდვილე ჰყოფითი რეალობაა გაჩენილი. ასეთი ვარაუდის დაშვების ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის მტკიცებით ღმერთი, რასაკვირველია, მთლიანად სასრულოვანი ზღბდა და არსებობის უბრალო

საბრუნო, გარეგან მრავალფეროვნებაზე დაიყენება. აღარაფერს ემბოტო იმაზე, რომ სპინოზა ღმერთს განსაზღვრავს არა როგორც სუბსტანციისა და სამყაროს ერთიანობას, არამედ როგორც აზროვნებისა და განვნილობის (მატერიალური ქვეყნის) ერთიანობას, ისე რომ ამ ერთიანობაში, თუნდაც იგი იმ პირველი სრულიად შეუცვლელი სახით მივიღოთ, მაინც დავინახავთ, რომ სპინოზას სისტემაში სამყარო განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ ფენომენი (სივლენა), რომელსაც ნამდვილი რეალობა არ გააჩნია; ასე რომ ეს სისტემა უფრო განხილული უნდა იქნეს როგორც აკოსმიზმი. ყოველ შემთხვევაში ათეიზმად არ უნდა მივიჩნიოთ ისეთი ფილოსოფია, რომელიც ამტკიცებს, რომ ღმერთი და მხოლოდ ღმერთი არსებობსო. ხომ მაიწერენ რელიგიის ისეთ ხალხებსაც კი, რომლებიც თაყვანს სცემენ როგორც ღმერთს, ჰაიმენებს, ძროხას, ქვისა და ბრინჯაოს ქანდაკებებს და ა.შ., მაგრამ ადამიანი ადგილად ვერ დაეთანხმება იმას, რომ უარი თქვას თავის გრძნობად წარმოდგენაზე დამყარებულ წინამძღვარზე, რომ სასრულობის ამ აგრესიას, რომელსაც სამყარო ეწოდება, ნამდვილი რეალობა გააჩნია, ღამიანს სრულიად შეუძლებლად მიაჩნია მიიღოს გაბრუნება, რომ ქვეყანა არ არსებობს, ანდა ყოველ შემთხვევაში გასულიყო უფრო ნაკლებ შესაძლებლად მიაჩნია ამის აღიარება, ვიდრე იმ აზრისა, რომ ღმერთი არ არსებობს. ფიქრობენ (ხოლო ეს ფიქრი პატივს არ მიაგებს მათ, ვინც ამ ფიქრობს) რომ უფრო ადვილი წარმოსადგენია ამა თუ იმ სისტემაში უარყოფითი ღმერთი, ვიდრე ის, რომ სამყარო უარყოფით ბევრად უფრო გასავლები ჰყოფიდა ღმერთის უარყოფად, ვიდრე ქვეყნის უარყოფა.

მეორე შენიშვნა ეხება იმ შინაარსის კრიტიკას, რომელსაც, უპირველეს ყოვლისა, აღნიშნული წარმართი ამაღლება მოიპოვებს. რა თქმა უნდა, ეს შინაარსი არ შეესაბამება იმას, რაც ღმერთის სახით ვსმით, ანდა უნდა შეისმინოთ, თუკი შინაარსი მდგომარეობს მხოლოდ ქვეყნის სუბსტანციის განსაზღვრებებში, მის აუცილებელ არსებობაში, მიუხედავად იმისა, რომ მისი უარყოფითი და ხელმძღვანელი მიხედავად იმისა, რომ არ არის სწორი ჭერ შევადგინოთ წარმოდგენა ღმერთის შესახებ, ხოლო ასეთი წინასწარი დაშვების შემდეგ შეფასება დაეუწყებოდნენ წარმოდგენილი მიღებული შედეგები, მაინც უნდა ელიაბოთ, რომ იმ განსაზღვრების დიდი მნიშვნელობა აქვთ და ომერის დევნაში აუცილებელ მოქმედებებს წარმოადგენენ. მაგრამ იმისათვის, რომ ამ გზით შინაარსი

მისი ქვემარტივ განსაზღვრებით წარმდგეს აზროვნების წინაშე იმისათვის, რომ აზროვნების წინაშე წარმოსდგეს ღმერთის იდეა ამისათვის, *ასაკვერველია, გამოსავალ წერტილად მჭირვაროს სხოვანი შინაარსი არ უნდა იქნეს აღებული. სამყაროს წმინდ შე მთ ხვე ევთი ნივთები ძალიან აბსტრაქტულ განსაზღვრებებს წარმოადგენენ. ორგანული სახეები და მათი მიზანგანსაზღვრებანი უმაღლეს სფეროს, სი ცოცხლეს მიეკუთვნებიან. მაგრამ გარდა იმისა, რომ ცოცხალი ბუნებისა და არსებული ნივთების სხვა ურთიერთობების განხილვას მიზნების თვალსაზრისით შეიძლება სახელი გაუტყდეს მიზანთა მცირე მნიშვნელობის გამო და ამ მიზანთა ბავშური მომარჯვებითაც კი, თვით ცოცხალი ბუნებაც ნამდვილად ჯერ კიდევ არ არის ის, რომლის საშუალებითაც შეიძლება ბოდეს ღმერთის იდეის ქვემარტივ განსაზღვრების შედგენა: ღმერთი უფრო მეტია, ვიდრე ცოცხალი არსება, ის არის გონი. მხოლოდ გონითი ბუნება ერთადერთი ღირსეული და უქვემარტივესი გამოსავალი წერტილი აბსოლუტურის აზროვნებისათვის. რამდენადაც აზროვნებას გამოსავალი წერტილი ესაჭიროება და აქვს კიდევ.

§ 51.

გ ა ე რ თ ი ა ნ ე ბ ი ს მ ე ო რ ე გ ზ ა, რომლის საშუალებითაც უნდა განხორციელდეს იდეალი, ამოდის აზროვნების აბსტრაქციიდან და მიდის განსაზღვრებამდე, რისთვისაც მხოლოდ არსი-ღა/ჩება; — ეს არის ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური დასაბუთება. ის დაპირისპირება, რომელიც აქ გვხვდება აბსტრაქტულ სუბიექტურად, არის აზროვნებისა და არსის დაპირისპირება, მაშინ როდესაც პირველ გზაზე არსი ორივე მხრისათვის საერთოა, და დაპირისპირება მხოლოდ ცალკეულისა და ზოგადის განსხვავებას შეეხება. ის, რასაც განსჯა ამ მეორე გზას უპირისპირებს, თავისთავად იგივეა, რაც ზემოთ იყო მოყვანილი პირველი გზის საწინააღმდეგოდ. სახელდობო ის, რომ ემპირიულში არ მოიპოვება ზოგადი, ასევე, პირიქით, ზოგადი არ შეიცავს განსაზღვრულს, ხოლო ეს განსაზღვრული აქ არსია. ანუ: არსი არ შეიძლება ცნებებიდან იქნეს გამოყვანილი, არ შეიძლება ანალიზით იქნეს მიღებული.

ქ ე ნ ი შ ე ნ ა. ონტოლოგიური დასაბუთების კანტისეულმა ტიპამ სწორედ იმითმ პოვა უმჯობესად სასურველი შედეგები გამოიარება, რომ აზროვნებისა და არსის განსხვავების გასარკვევად მან ასი ტალერის მაგალითი მოიშველია; ცნებების მხედვით ასი ტალერი სულ ერთია ასი ტალერია მშინაე, როდესაც მხოლოდ შესაძლებელია და მაშინაც, როდესაც ნამდვილად მაგრამ ჩემი ქონებრივი მდგომარეობისათვის მათ შორის სერიოზული განსხვავებაა. — არაფერი არ შეიძლება იყოს ისეთი ცხელი როგორც ის ამბავი, რომ, რასაც მე ვფიქრობ ან წარმოვიდგენ, მათ ის ჯერ კიდევ არ არის ნამდვილი, არაფერი არაა იმ აზრზე უფრო ცხადი და ნათელი, რომ წარმოდგენა ან ცნება საკმარისი არაა ამისათვის, რომ თავიანთ შინაარსს ყოფიერება მიანიჭონ. — მიუხედავად იმისა, რომ სამართლიანად შეიძლება მიგვაჩიონ ნივთებისა, როგორიც ასი ტალერია, ცნების სახელის დარქმევას ბარბაროსობა ეუწოდოთ, მაინც ბოლოსდაბოლოს ის აღმინაზნი, რომელიც მუდმივად იმეორებს ფილოსოფიური იდეის წინააღმდეგ, რომ წარმოდგენა და არსი სხვადასხვა არისო, ერთხელ მაინც უნდა დაფიქრდნენ და გაიგონ, რომ არც ფილოსოფოსებისათვის არის ეს გარემოება უცნობი; მართლაც ამაზე უფრო ტრივიალური მოსაზრება რაღა უნდა იყოს? გარდა ამისა, ისინი იმაზეც უნდა დაფიქრებულყვნენ, რომ როდესაც ლაბარაკია ღმერთი, მაშასადამე, აქ სამეფოებმა სრულიად სხვა გვარების საგანი, ღირე ასი ტალერია, რაღაც განსაკუთრებულ ცნებას, წარმოდგენას, თუ სხვა რაიმეს, რაზეც უნდა უწოდებდით მას. მართლაც-და, დევილი სასრული ის, იმის და მხოლოდ იმას სჯეა, რომლის არსებობაც მისი ცნებისაგან განსხვავდება. ღმერთი კი სწორედ ის უნდა იყოს, რაც მხოლოდ არსებულად მოიხსენიება, სადაც ცნება თავის არსს ეკავს. ცნებისა და არსის ეს ერთიანობა შეადგენს სწორედ ღმერთს ცნებას. — ეს, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ ღმერთის ფორმალური განსაზღვრებაა, რომელიც ამის გამო ნამდვილად მხოლოდ თვითონ ცნების ბუნებას შეიცავს. მაგრამ აღვიღად შეიძლება დავინახოთ, რომ ეს ცნება თავისი სრული აბსტრაქტული აზრით უკვე ეკავს არსს. რადგან ცნება, როგორც არ უნდა განსაზღვრონ, ყოველ შემთხვევაში გამოალებს მოხსნით მიღება, მაშასადამე. უშუალოდ დამოკიდებულება აქვს თავის თავის ხოლო არსი სხვა არა არის რა-ფა არა ეს უშუალო დამოკიდებულება თავის თავთან. — შეიძლება თქვას, უცნაური იქნებოდა,

გონის ეს შინაგანი ბუნება, ცნება ანუ თუნდაც „მე“ ანდა მით უმეტეს კონკრეტული მთლიანობა, რომელიც ღმერთია, იმდენადაც არ იქონი მდიდარი, რომ შეიცავდეს ისეთ ღირებ განსაზღვრებას, როგორც არის არსი, რაც მართლაც ყველაზე უღარიბესი და უახსრ რაქტულისია. შინაარსი მიხედვით აზრისათვის არსზე უფრო მცირედიერებულების რამე აღარ შეიძლება არსებობდეს. კიდევ უფრო ნაკლები ღირებულების, კიდევ უფრო მცირე რამ შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რასაც ყველაფერზე ადრე წარმოიდგენენ ხოლმე ჩვეულებრივად, როდესაც არსზე ლაპარაკობენ, სახელობრ გარეგან გარკნობად არსებობაზე, როგორც არის, მაგალითად, არსებობა ამ ქალაქისა, რომელიც ჩემს წინ დევს; მაგრამ შეზღუდული, წარმავალი ნივთის გრძნობადი არსებობის შესახებ ლაპარაკაც კი აღარავინ ისურვებს. თუმცა, კრიტიკის ტრივიალურ შენიშვნას, რომ აზრი და არსი განსხვავებული არიან, უყდურებს შეთხვევაში შეუძლია დაბარკოლოს ადამიანის გონის მსგელობა ღმერთის აზრიდან იმ რწმენისაყენ, რომ იგი არსებობს, მაგრამ ის კარ შეუძლია, რომ ეს მსგელობა მოუსპოს. ეს გადასვლა, ღმერთის აზრის აბსოლუტური განუყოფელობა მისი არსისაგან, არის სწორად ის, რაც ხელახლა აღსდგა თავისი უფლებებით უშუალო ცოდნის ანუ რწმენის თვალსაზრისში. მაგრამ ამაზე შემდეგ.

§ 52.

ამრიგად, აზროვნებობისათვის მის უმაღლეს მწვერვალზე განსაზღვრულობა გარეგან რაღაცად რჩება; ის მთლიანად აბსტრაქტული აზროვნებად რჩება, რომელსაც აქ მუდამ გონება ეწოდება. მაშასადამე, საბოლოო შედეგი ისაა, რომ ეს უკანასკნელი აქ სხვას არაფერს გვაძლევს, თუ არა ფორმალურ ერთიანობას გამოცდილობათა გამარტივებისა და სისტემატიზირებისათვის, იგი კანონიად არაა ქვემაროტევის ორგანო, მას შეუძლია მოგვეცეს მხოლოდ შემეცნების კრიტიკა და არა უსასარულოს დოქტრინა. თავის უკანასკნელ ანალიზში ეს კრიტიკა იმდარწმუნებულობაში მდგომარეობს, რომ აზროვნება თავის თავში მხოლოდ განუსაზღვრელი ერთიანობა და ამ განუსაზღვრელი ერთიანობის შოქმედებაა.

მართალია, კანტმა გონება გაიგო როგორც გაპირობებელის წყდომის უნარი, მაგრამ თუ ეს ამასთანავე მხოლოდ აბსტრაქტულ იდეობაზე დაიფუძნება, მაშინ ეს იმავე დროს მის ანუპირობლობაზე უარის თქმას ნიშნავს და მაშინ გონებაც ფაქტურად ცარიელი განსჯა და მეტი არაფერი. გონება მხოლოდ იმიტომ არის განუპირობებელი, რომ იგი განსაზღვრება არა ვარდნად, მისთვის უცხო შინაარსის მიერ, არამედ, პირიქით, თავის თავს თვითონ განსაზღვრავს და, მაშასადამე, თავის შინაარსში თავის თავთანაა. მაგრამ კანტის მიხედვით გონების მოქმედება გარკვევით მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ აღქმის მიერ მოპოვებული მასალა კატეგორიების გამოყენებით სისტემაში ე. ი. გარეგან წესრიგში მოიცვას; გონების პრინციპი ამ დროს მხოლოდ ის არის, რომ წინამოედგობას არ შეიცავდეს.

§ 53.

ხ) პრაქტიკული გონება გაგებულა როგორც თავისი ზოგადი წესით განსაზღვრული ნება, ე. ი. როგორც მოაზროვნება. პრაქტიკულმა გონებამ უნდა მოგვეცეს თავისუფლების იმპერატიული, ობიექტური კანონები, ე. ი. ისეთი კანონები, რომლებიც ამბობენ, თუ რა უნდა გაკეთდეს. ესამართლება იმისა, რომ აზროვნება აქ აღიარებულია როგორც ბიექტურად განმსაზღვრელი მოქმედება (ე. ი. უაქტიურად, როგორც გონება), იმით ღდინდება, რომ პრაქტიკული თავისუფლება შეიძლება დასაბუთდეს ცდით, ე. ი. გამოცდილდეს თვითცნობიერების მოვლენაში. ამ ცდას ცნობიერებაში უპირისპირდება ყველა ის პროტესტები, რომელთაც დეტერმინიზმი აყენებს მის წინააღმდეგ იმავე გამოცდილების საფუძველზე, განსაკუთრებით სკეპტიკური (აგრეთვე პიუმი) ინტუიქცია ყველა მათი უსასარულო სხვადასხვაობიდან, რაც ადამიანთა შორის უფლებად და მოვალეობად იფლდება, ე. ი., რაც თავისუფლების ობიექტურ კანონებს უნდა წარმოადგენდნენ.

§ 54.

იმისათვის, რასაც პრაქტიკული აზროვნება თავისთვის კანონად იქცევს, თავისი თავის განსაზღვრის კრიტერიუმისათვის თავის თავში, კვლავ სხვა არაფერი არსებობს, ვარდა განსჯის იმავე

აბსტრაქტული იგივეობისა, რომ ამ განსაზღვრავს არაერთი წინამდებარე ადგილი არა აქვს; — მაშასადამე, პრაქტიკული გონება ვერ სცილდება ფორმალურს, რომელიც თეორიული გონების უკანასკნელი დასკვნა უნდა იყოს.

მაგრამ ეს პრაქტიკული გონება გულისხმობს ზოგად განსაზღვრებას, სიკეთეს, არა მარტო თავის თავში, არამედ ის პირველად მხოლოდ მშინაა ნამდვილად პრაქტიკული, როდესაც მოიხსენიება, რომ სიკეთე ქვეყნად არსებობდეს, სიკეთეს გარეგანი ობიექტურება აქონდეს, ე. ი. აზრი მარტო სუბიექტური არ არამედ ობიექტური იყოს საერთოდ. პრაქტიკული გონების ამ პრაქტიკულ შემადგენელ ვილაპარაკებთ.

დანართი. რაზედაც კანტმა თეორიულ გონებას უარს უთხრა, ე. ი. თავისუფალ თვითგანსაზღვრებაზე, ის პრაქტიკულ გონებას გარკვევით მიაკუთვნა. უმთავრესად კანტის ფილოსოფიის ამ მხარეზე დიმიტრიადი დიდი მოწონება და სრულიად სამართლიანად. იმისათვის, რომ დღისუფლად დავაფასოთ კანტის დამსახურები ამ მიმართულებით, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავჩვენოთ პრაქტიკული ფილოსოფიის და კერძოდ მორალის ფილოსოფიის ის ფორმები, რომელიც კანტამდე იყო გაბატონებული. იგი იყო საერთოდ უცდემო ნიშნის ისტემები, რომელიც კითხვაზე ადამიანის დანიშნულების შესახებ უპასუხებს, რომ ადამიანმა მიზნად უნდა დაისახოს თავისი ბედნიერება. ხოლო რადგანაც ბედნიერებად ესმოდან ადამიანის დაცემადილება მისი კერძო მიდრეკილებების, სურვილების, მოთხოვნილებების მხრივ და ა. შ., ამიტომ ნებისყოფისა და მისი მოქმედების პრინციპად იქცა შემფხვევითი და პრაქტიკული. ამ ევედმონიზმს. რომელსაც თვით თავში არაერთი მტკიცე დასაყრდენი არ გააჩნდა და ყოველგვარ თვითნებობასა და ექინანობას ფართოდ უღებდა კარგს, კანტმა დაუპირისპირა პრაქტიკულ გონება და ნებისყოფის საყოველთაო და ყველა სათვის თანაბრად სავალდებულო განსაზღვრების მოთხოვნა გამოთქვა. როგორც წინა პარაგრაფებში შევნიშნეთ, მაშინ როდესაც თეორიული გონება კანტის მიხედვით უსასრულოს მხოლოდ უარყოფით უნარს შეადგენს და, საკუთარ დადებით შინაარსს მოკლებული, ცდისუფლი შეშეცნების მიერ მოცემული სასრულის განხილვით უნდა დამყოფილდეს, პრაქტიკულ გონებას, პირიქით, კანტმა გარკვევით მაჩვენა დადებითი უსასრულობა და სახელდობრ იმ სახით რომ იგი ნებისყოფის ისეთ უნარს მიაწერს, რითაც თავის ზოგადი წესით, ე. ი. აზროვნებით განსაზღვრავს. ა

სარს ნებისყოფა, მართალია, ფლობს და ფრიად მნიშვნელოვანიც არის იმის ცოდნა, რომ ადამიანი მხოლოდ იმდენად არის თავისუფალი, რამდენადაც მას ეს უნარი გააჩნია და მას თავის მოქმედებებში აქვს, მაგრამ ამ აღიარებით ჩვენ ვერ მინც არ გვიპასუხიანა ნებისა ანუ პრაქტიკული გონების შინაარსის საკითხზე. ხოლო ამ ამოუბუნ, რომ ადამიანმა სიკეთე უნდა გაიხადოს თავისი ნებისყოფის შინაარსად, მაშინ იმ წამსვე ხელახლა წამოიჭრება საკითხი შინაარსის შესახებ, ე. ი. ამ შინაარსის განსაზღვრულობის შესახებ; მარტო ნებისყოფის თავის თავთან თანხმობის პრინციპით, სიკეთე როგორც მოვალეობის გულისათვის მოვალეობის შესრულების მოთხოვნით, ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადადგამთ წინ.

§ 55.

(1) მარეფლექტირებელი მსჯელობის უნარს მიაწერენ მჭკრეტელობითი განსჯის პრინციპს, ე. ი. სიკეთის განსჯის პრინციპს, რომელშიც კერძო, წარმოადგენს რა ხოვადი ისათვის (აბსტრაქტული იგივეობისათვის) შემთხვევითსა და მისგან არ გამოიყვანება, თვითონ ამ ზოგადი განსაზღვრება; — იგი განიცდება ხელოვნებისა და ორგანული გონების ნაწარმოებებში.

შენიშვნა. მსჯელობის უნარის კრიტიკით არის შესანიშნავი, რომ კანტმა მასში გამოხატა წარმოდგენა, რომ აზრიც კი იდენტურია შესახებ. ინტუიციური განსჯის, შინაგანი მიზანშეწონილობისა და ა. შ. წარმოდგენა არის ზოგადი, რომელიც ამავე დროს მოაზრებულა როგორც უნარის თავში კონკრეტული. ამიტომ კანტის ფილოსოფია მხოლოდ ამ წარმოდგენებში ამჟღავნებს თავის თავს პრაქტიკულად. ბევრმა, სახელდობრ შილერმა, გამოიწვევი განსჯის აბსტრაქციულობა და გამოსავალი ნახსენებებისა და მჭკრეტელობის იდეაში, აზრისა და გარემოებად წარმოდგენის კონკრეტული ერთიანობის იდეაში; სხვებმა საერთო ცხოველმყოფელობის კერებასა და ცნობიერებაში, სულ ერთია, ბუნებრივ ცხოველმყოფელობა იგი თუ ინტუიქტულური. — თუმცა ხელოვნების ნაწარმოებში, ისე როგორც ცოცხალი ინდივიდუალობა შინაარსის მიხედვით შეზღუდული არაიან; მაგრამ შინაარსის მიხედვითაც კანტი აყენებს ფართო

იდეს ბუნების ანუ აუცილებლობისა და თავისუფლების მიზანშორის პოსტულირებულ პარმონიში, სამყაროს განხორციელებულ მოაზრებულ საბოლოო მიზანში. მაგრამ აზრის სიზაქმა ცე, როგორც შეიძლება ვუწოდოთ მას, ამ უმაღლესი რიგის მიღწევის ადვილად პოულობს გამოსავალს ჯერაბისში და წინააღმდეგ საბოლოო მიზნის ნამდვილი რეალიზაციის მტკიცედ ჩსკლებია ცნებისა და რეალობის გათიშულობას. პირიქით, ცოცხალი ორგანიზმებისა და ხელოვნებრივი მშენებლის თვალსაზრისით არსებობა თვით გრძნობისა და მკვრეტელობათებისა ცოცხელ ამქლავებს იდეალის სინამდვილეს. ამიტომ კანტის რეფლექსიები ამ საგნებზე განსაკუთრებით გამოდგებოდა ისეთ შესავალად, რომელიც ცნობიერებას ეოცრეტული იდეს წვდომასა და აზროვნებაში გაწერტნის.

§ 56.

აქ წამოყენებულია აზრი განსჯის ზოგადისა და მკვრეტლობის განსაკუთრებული სულ სხვა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, ვიდრე ის, რომელიც თვითიული და პრაქტიკული გონების მოძღვრებას უდევს საფუძელად. მაგრამ მას აუკვერტდება ის შეხედულება, რომ ის ურთიერთდამოკიდებულებები შემარიტია და თვითონაც კეშმარიტებაა. პირიქით, ეს ერთიანობა აქ აღებულია იმ სახით, რა სახითაც იგი სასრულოდენიში ხორციელდება და ცდაში შედგენდება. ასეთი ცდა პირველყოფისა მოცემულია სუბიექტში, ნაწილობრივ გენიში, ესთეტური იდეების წარმოების უნარში, ე. ი. იმ უნარში, რომ აწარმოოს თავისუფალი წარმოსახვის ძალის წარმოდგენები, რომლებიც იდეს ემსახურებიან და საშუალებას გვაძლევენ ვიზაროთ, მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი შინაარსცნებაში არ არის გამოხატული და არც შეიძლება რომ იოს გამოხატული; ნაწილობრივ კი — გემოვნების მსჯელობაში, თავისუფალი მკვრეტელობების ანუ წარმოდგენებისა და კანონზომიერი განსჯის თანხმობის გრძნობაში

§ 57.

შემდეგ მარეფლექტირებელი მსჯელობის უნარის პრინციპბუნების ცოცხალი მნიშვნელობებისათვის განსაზღვრება როგორც მიზანი, მოქმედი ცნება, როგორც

აივის თავში განსაზღვრული და განსაზღვრელი ზოგადი. ამასთანავე მოზარებული წარმოდგენა გარეგანი ანუ სასრული მიზანშეწონილებისა, რომელშიც მიზანი მხოლოდ განჯგანი ფორმაა იმ საშუალებისა და მასალისათვის, რაშიც თვითონ მიზანი ხორციელდება. პირიქით, ცოცხალ არსებაში მიზანი არის მატერიაში იმანენტური განსაზღვრება და მოქმედება; და ყველა წვერი ერთმეორის მიმართ საშუალებაცაა და მიზანიც.

§ 58.

თუმცა ამგვარ იდეაში განსჯის მეორე დამყარებული ურთიერთობა მიზნისა და საშუალებას შორის, სუბიექტურობასა და ობიექტურობას შორის მოხსნილია, წინააღმდეგ ამისა, კანტი მაინც მიზანს მიზნად აცხადებს, რომელიც არსებობს და მოქმედებს მხოლოდ როგორც წარმოდგენა, ე. ი. როგორც სუბიექტური რამ; ამრიგად, მიზანგანსაზღვრულობასაც იგი აცხადებს მხოლოდ ჩვენ განსჯისათვის დამახასიათებელი შეფასების პრინციპად.

შენიშვნა. რაკი კრიტიკული ფილოსოფია იმ დსკვნამდე მივდა, რომ გონებას მხოლოდ მოვლენების შეგენება შეუძლია, მაშინ ცოცხალი ბუნებისათვის მაინც უნდა დარჩენილიყო არჩევიანი აზროვნების ორერთანირად სუბიექტურ წესს შორის, და თვით კანტის გადმოცემის თანახმად საეაღდებულოც უნდა ყოფილიყო ბუნების ქმნილებიანი არ შეგვემცენებინა მარტო ათვისბობობის, მიზნისა და მოქმედების, სირთულის, შემადგენელი ნაწილებისა და სხვ. კატეგორიების მიხედვით. — შინაგანი მიზანშეწონილობის პრინციპი მეცნიერული გამოყენების დროს რომ მტკიცედ დაცეცა და განგეთარებინა, მაშინ სულ სხვა, განხილვის უმაღლეს წესს მიიღებდა.

§ 59.

ამ პრინციპის თანახმად განეთარებული იდეა მთელი თავისი შეუზღუდელობით ის იქნებოდა, რომ გონების მეორე განსაზღვრული ზოგადობა, — აბსოლუტური საბოლოო მიზანი, სიკეთე, ჩვენიად განხორციელდებოდა და სახელობარ განხორციელდებოდა

რომელიცაც შესაძლებელია, ამ საბოლოო მიზნის თვითონ დამდგენელი და მისი განმარტებული ძალის — ღმერთის მიერ, რომელიც, როგორც ასოლუტურ კეშმარტებაში, ზოგადობისა და ერთეულობის, სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირებულუბან გამოცხადებულია გადაწყვეტილად. არადამოუკიდებლად და არაპეშმარტად.

§ 60.

მგარამ სიკეთე, რომელიც კეშენის საბოლოო მიზანი იგულისხმება, წინასწარვე განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ ჩვენის სიკეთე, როგორც ჩვენის პრაქტიკული გონების მორალური კანონი; ასე რომ ერთიანობა არ მიდის ჩვენი მორალუბრი კეშენის მდგომარეობისა და კეშენის მოვლენათა შეთანხმების იქით¹. გარდა ამისა, საბოლოო მიზნის ასეთი შეზღუდვით, სიკეთე გაურკვეველი ასტრაქციით, ისევე როგორც გაურკვეველი ასტრაქციითაა აგრეთვე ისიც, რაც კანტის თანახმად მოვალეობა უნდა იყოს. მაგრამ შემდეგ ამ პარმონის წინააღმდეგ კვლავ აღიძვრება და დამტკიცდება დაპირისპირება, რომელიც პარმონის შინაარსში არაა პეშმარტად არის აღიარებული, ასე რომ პარმონია განისაზღვრება როგორც მხოლოდ სუბიექტურობი, როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ უნდა იყოს, ე. ი. რასაც ამოვედრის რეალობა არ გააჩნია; როგორც ისეთი პარმონია, რომელიც მხოლოდ სწამთ. რომელსაც ახასიათებს მხოლოდ სუბიექტურობი სიხადე და არა კეშმარტება, ე. ი. იდეისათვის შესატყვისი ობიექტურობა არ გააჩნია. — თუ ვგვონია, ეს წინააღმდეგობა იმით იწარება, რომ იდეის განხორციელება დროში, მომავალში გადაიტანება, როდესაც იდეა აგრეთვე იარსებებს, მაშინ ამის წინააღმდეგ ჩვენ ის უნდა ვთქვათ, რომ ისეთი გრძნობადი პირობა, როგორცია დრო, პირიქით, წარმოადგენს წინააღმდეგობის გაღ-

წვეტის პირდაპირ დაპირისპირებას და განსჯის შესაფერისი წარადგენა, უსასრულო პროგრესი უშუალოდ სხვა არაა, თუ არა თვით ამ წინააღმდეგობის მარადი განმეორება.

შენიშვნა. შეიძლება კიდევ ერთი ზოგადი შენიშვნა აქედან იმ შედეგის გამო, რომელიც მიღებული იქნა კრიტიკული ფილოსოფიიდან შემიცნების ბუნების შესახებ და ჩვენი ბრძოლის ცრურწმენად, ე. ი. საყოველთაო რწმენად იქცა.

ყოველ დღეისათვის სისტემაში, განსაკუთრებით კი კანტის სისტემაში, მისი ძირითადი ნაკლია არათანმიმდევრობა, რადგან გაცილებით იმას, რასაც ერთი წუთის წინ დამოუკიდებლად და, სპასადამე, შეუერთებლად აცხადებდა, ასე როგორც ახლახან კეშმარტად გამოცხადდა შეერთებული, ისევე იმავე წუთის, პირიქით, კეშმარტად აცხადებს აგრეთვე იმასაც, რომ იმორივე სისტემაში, რომელიცაა შეერთებაში როგორც მათს კეშმარტებაში დამოუკიდებელი თვთარსებობა არ მინიჭებ მხოლოდ იმით, რომ ისინი გათიშული არიან, ახლა კეშმარტება და სინანდელიც მხოლოდ მათს გათიშულობაში აქვთ. ამგვარ ფილოსოფოსობას აქვია უბრალო შეგნება იმისა, რომ ამ მუდმივი ერთიმეორეზე გადასვლა-გაღმოსვლით ორივე ცალკეული განსაზღვრება არადამაკმაყოფილებლად ცხადდება, და მისი ნაყოლი უბრალოდ ის არის, რომ უნაირი არაა აქვს ერთად მოყვაროს თავი ორ აზრს, რომლებიც მხოლოდ ერთმანის მიხედვით წარმოადგენენ ორ აზრს. ამიტომ ძალიან დიდი რთათანმიმდევრობაა, ერთი მხრივ, იმის აღიარება, რომ ვანსა მხოლოდ მოვლენებს შეიმცნებს, მეორე მხრივ კი იმის მტკიცება, რომ ეს შემცნება რეალურად ახსოვს უტური რამა არის, ზედან ამბობს, რომ შემცნებას არ შეუძლია მოვლენის იქით, მოვლენაზე უფრო შორის წასვლა, რომ ეს აღნიშნის ცოდნის ბუნებრივი, აბსოლუტური ზღუდეა. ბუნებრივი ნივთები შეზღუდულია, და ისინი მხოლოდ ბუნებრივი ნივთები არიან, რამდენადაც მათ არაფერი იცის თავიანთი საყოველთაო ზღუდის შესახებ, რამდენადაც მათი განსაზღვრულობა მხოლოდ ჩვენისათვის არის ზღუდე და არა მათთვის. რამეს შეგნება, თუნდაც შეგრძნება, როგორც ზღუდისა, როგორც ნაკლის, შეიძლება მხოლოდ იმავე დროს ამ ზღუდიდან გასვლის, ამ ნაკლისგან თავის დაღწევის შემთხვევაში. ცოცხალ არსებებს არაკოცხალ ნივთებთან სწრაფებით აქვთ ტკივლის გრძნობის უპირატესობა; თვით მათთვის სიკაცხალი არსებებისათვის ერთეულობა მათი განსაზღვრუ-

¹ სოციალიზმ ; მათ საყოველთაო სიტყვები „მწყობლის უნარის კრიტიკიდან“, გვ. 427: „საბოლოო მიზანი მხოლოდ ჩვენი პრაქტიკული გონების უბრალო ცნებაა და არ გამოიყვანება ადის არაფილოსოფიის მონაცემებიდან ბუნების ან მოქანსელების შემცნების თვითნებულ შეფასებისათვის. ეს ცნება შეიძლება გამოყენებული იქნეს მხოლოდ პრაქტიკულ გონებისათვის მორალური კანონებისათვის, და შემიცნის საბოლოო მიზანს კეშენის ისეთი მოქანობით, რომელიც ეთანხმება იმას, რაც ჩვენ შეგუბრდა გარკვევით აღიარებული მხოლოდ კანონების შესაბამისად, სასაქადობი ეთანხმება ჩვენს წმინდა პრაქტიკულ ღმერთს საბოლოო მიზანს, იმდენად, რამდენადაც იგი პრაქტიკულ უნდა იყოს“.

ლობა უარყოფითის შეგრძნებად იქცევა, რადგან მათ რომელიც ცოცხალ არსებებს გააჩნიათ ცხოველმყოფელობის ზოგადობა, რომელიც ამ ერთეულობის ფარგლებს სცილდება თავიანთი თავის უარყოფაში მანაც თავს ინახავენ, ინარჩუნებენ და თავიანთ თავში გრძნობენ ამ წინააღმდეგობის არსებობას ეს წინააღმდეგობა მათში მხოლოდ იმდენად არის, რამდენად იორივე, მათი სიცოცხლის გრძნობის ზოგადობა და ასევე მისი უარყოფელი ერთეულობა ერთ სუბიექტშია. შემეცნების ზღუდე ნაყოფიანება ზღუდედ და ნაყოფიანებად განისაზღვრება მხოლოდ ზოგადის, რაიმე მათიანისა და დასრულების მოცემული იდეათან შედარებით. ამიტომ მხოლოდ შეუგნებლობას წარმოადგენს იმის ვერ გაგება, რომ რაიმეს სასრულოდ ან შეზღუდული არაა სწორედ უსასრულოს, შეუზღუდელის, განუსაზღვრელის ნამდვილი აწარსებობის შემცველია, რომ საზღვრად აღნაგობა მხოლოდ იმდენად შეიძლება, რამდენადიან განუსაზღვრელაშხარეს ცნობიერებაში არსებობს.

შემეცნების ამ შედეგის გამო შეიძლება კიდევ ერთი შენიშვნა დავამატო, ის, რომ კანტის ფილოსოფიამ ვერაფრითაღვალიყნა ვერ მოახდინა მეცნიერულ კვლევა-ძიებაზე. ის სრულიად ხელშეუხებლად სტოვებს ჩვეულებრივი შემეცნების კატეგორიებსა და მეთოდს. თუ იმდროინდელ წინააღმდეგობაში ხანდახან კანტის ფილოსოფიის დებულებებით იწყებდნენ, ამავე წინააღმდეგობის თვით მსგელოდ ბაში აღმოჩნდება, რომ ეს დებულებები კანტის ფილოსოფიად მხოლოდ ზედმეტე მორთულობა იყო, და იგივე ემპირიული შინაარსი ისედაც შეიძლება გადმოცემულიყო, ის რამდენიმე პირველი გვერდი გაითხოვებულიც რომ ყოფილიყო¹.

რაც შეეხება კანტის ფილოსოფიის ზედმიწევნით შედარება მეთაფიზიკიკრებულ ემპირიზმთან, მართალია, გულუბარყოფილი ემპირიზმი მტკიცედ ადგას გრძნობად აღქმას, მაგრამ ამასთანვე იგი დაუშვებს აგრეთვე გონითს, სინამდვილეს, ზეგრძნობად სამყაროს, როგორც უნდა იყოს მისი შინაარსი, საიდანაც უნდა წარმოსდგებოდეს იგი, აზრად, ფანტა-

ზიდან თუ სხვა რაიმედან. ფორმის მიხედვით ეს შინაარსი, ისე როგორც ემპირიული ცოდნის სხვა შინაარსიც დამარწმუნებლობას მოგვებს გარეგანი აღქმის ავტორიტეტში, გონითს ავტორიტეტში. მაგრამ მარეგულირებელი ემპირიზმი, რომელიც თავის პრინციპად თანმიმდევრობა აქვს, გერტის უკანასკნელი, უმაღლესი შინაარსის ამგვარ დუალიზმს და უარყოფს სიაზროვნე პრინციპს დამოუკიდებლობას და მასში განვითარებულ გონითს სამყაროს. მატერიალიზმი, მატერიალიზმის სისტემა. — კანტის ფილოსოფიამ ამ ემპირიზმს უპირისპირებს აზროვნებისა და თავისუფლების პრინციპს და პირველი სახის ემპირიზმს უერთდება, ისე რომ სულ მტკიცედ კი არ გამოდის მისი ზოგადი პრინციპის დარღვებად. მისი დუალიზმის ერთ მხარედ რჩება აღქმის ქვეყანა და მასზე მარეგულირებელი განსჯის ქვეყანა. მართალია, ეს ქვეყანა მოვლენათა ქვეყნად არის გასაღებული. მაგრამ ეს მხოლოდ სახელწოდებაა, მხოლოდ ფორმალური განსაზღვრა, რადგან წყარო, შინაარსი და განხილვის წესი სრულიად იგივე იქნება, რაც ემპირიზმში. მეორე მხარე, პირიქით, არის თავისი თავის ამთვისებული აზროვნების დამოუკიდებლობა, თავისუფლება, პრინციპი, რომელიც მას კანტის ფილოსოფიის და უწინდელ ჩვეულებრივ მეტაფიზიკას საერთო აქვთ, მაგრამ რომელსაც იგი ყოველგვარ შინაარსს აცლის და ვეღარ უზრუნვეს მას კვლავ. ეს აზროვნება, რომელსაც აქვთ ემპირიზმს, ყოველგვარ განსაზღვრას მოკლებული, ყოველგვარ ავტორიტეტზე მაღლა დაყენებული. მათავარი ზეგავლენა, რომელიც კანტის ფილოსოფიამ მოახდინა, ის იყო, რომ გონების ამ აბსოლუტური შინაგანობის ხასიათის ცნობიერება გააღვიძა, თუმცა ამ შინაგანობის ხასიათის მქონე გონებას თავისი აბსტრაქტულობის გამო თავისი თავიდან არ შეუძლია რაფერში თავისი თავის განვითარება და არ ძალუძს არავითარი განსაზღვრებების, არც შემეცნებისა და არც მორალური კანონების წარმოშობა, მაგრამ მანაც გადგირთ არ დაუშვებს და თავის თავში არ აღიარებს ისეთს არაფერს, რასაც გარეგნობის ხასიათი აქვს. გონების დამოუკიდებლობის, მისი თავის თავში აბსოლუტური თვითმოყოფობის პრინციპი ამერიკიდან განხილული სხვა ექნეს როგორც ფილოსოფიის ზოგადი პრინციპი და აგრეთვე როგორც ჩვენი დროის ერთ-ერთი წინარწმენა.

დანართი 1. კრიტიკულ ფილოსოფიის დიდი უარყოფითი სამსახურება მოქმედის, რადგან მან აღიარა, რომ განსჯის განსაზღ-

¹ თვით პერანის „Handbuch der Metrik“-ი კანტის ფილოსოფიის უარაგაფეთხელი იქნება. 6 მ-ში ისიც არის გამოყენებული, რომ რიტმის კანონიდან იყოს: 1) ობიექტურობა, 2) ფორმალურობა, 3) „a priori“ განსაზღვრული კანონი. შეადარეთ ახლა ამ მოთხოვნებს და მიზეზობრიობის და ურთიერთმიმდევრების მომდევნო პრინციპები ლეჟის ზომის განმარტებას და დანახეთ, რომ მასზე ეს ფორმალური პრინციპები იდნადაც ვერ ახდენენ გავლენას.

ერგებები სასრულობას ეყუთიან და რომ მათს ფარგლებში მოძრა-
ვი შემეცნება კუმარირების ვერ აღწევს. ოღონდ ამ ფილოსო-
ფიის ცალმხრივობა ის არის, რომ განსჯის იმ განსაზღვრებე-
რის სასრულობა მხოლოდ ჩვენს სუბიექტურ აზროვნებას მიაკუთ-
ნის, რისთვისაც ნივთი თავისთავად ამსოფლებულად მიღმურ რა-
ცად უნდა დარჩეს. მაგრამ ნამდვილად განსჯის განსაზღვრებების სა-
სრულობა მათი სუბიექტურობა კი არ არის, არამედ ისინი თავის-
თავად სასრული არიან და მათი სასრულობა მათშივე უნდა იქნე-
ოდნენ. კანტის მიხედვით კი, პირიქით, რასაც ჩვენ ეაზრო-
ნებით, ის ყალბია, იმიტომ რომ ჩვენ მას ვაზროვნებთ. ამ ფილო-
სოფიის შემდეგ ნაკლად ის უნდა იქნეს განხილული, რომ იგი იძლე-
ვა აზროვნების მხოლოდ ისტორიულ აღწერას და ცნობიერების მო-
მენტების უბრალო ჩამოთვლას. თუმცა ეს ჩამოთვლა მთავარ რამე-
ში სწორია, მაგრამ ამ ემპირიულად შეთვისებული მომენტების აუცი-
ლებლობაზე იქ დაპარაკი კი არაა. ცნობიერების სხვადასხვა საფე-
ხურის შესახებ წარმოებული რეფლექსიის შედეგად კანტის ფილო-
სოფია იმ დებულებას აცხადებს, რომ იმის შინაარსი, რაც ჩვენ ეი-
ცით, მხოლოდ მოვლენაა. ამ შედეგს იმდენად შეიძლება დავთანხ-
მოთ, რამდენადაც სასრულ აზროვნებას უდავოდ მხოლოდ მოვლე-
ნებთან აქვს საქმე. მაგრამ მოვლენის ამ საფეხურით ჯერ კიდევ არ
მთავრდება შემეცნება, არამედ არსებობს კიდევ უფრო მაღალი სფე-
რო, რომელიც კანტის ფილოსოფიისათვის მაინც მიუღწეად მიღმურო-
ბად დარჩა.

დანართი 2. მაშინ როდესაც კანტის ფილოსოფიაში პირ-
ველ ყოვლისა მხოლოდ ფორმალურად არის ის პრინციპი დაყენე-
ბული, რომ აზროვნება თავის თავს მხოლოდ თავისი თავის მეორე-
ბით განსაზღვრავს და კანტს მაინც ჯერ კიდევ არ დაუმტკიცებია,
თუ რა გო რ ხდება და სა და მ დ ე ხდება აზროვნების ეს
თვითგანსაზღვრა, ფი ზ ტ ე მ, პირიქით, ეს ნაკლი შეიცნო და კა-
ტეგორიების დიდუქციის მოთხოვნა გამოთქვა, ამასთანავე ისიც
ცხადია, რომ ეს დიდუქცია ნამდვილად მოიცავს. ფიხტეს ფილოსოფია
ფილოსოფიური განვითარების გამოსავალ წერტილად იღებს „მე“-ს,
ხოლო კატეგორიები მისი მოქმედების შედეგად მიიღება. მაგრამ
არ ჩანს, რომ აქ „მე“ ნამდვილად თავისუფალია, სპონტანური მოქ-
მედება, რადგან იგი განხილულია როგორც მხოლოდ გარედან ბიძ-
გით აღძრული მოქმედება; შემდეგ ამ ბიძგზე „მე“ რეაგირებს და
ახდენს და მხოლოდ ამ რეაქციის წყალობით აღწევს თავისი თავის
შეცნებას. — ამასთან ბიძგის ბუნება შეუცნობელ გარეგან რა-

ცად რჩება და „მე“ მუდამ განპირობებულია. რომელსაც სხვა
ნაკლად უპირისპირდება. ამრიგად, ფიხტეს კანტის ფილოსოფიის
შემდეგზე გაჩერდა, რომ მხოლოდ სასრულს შევიმეცნებთ, უსა-
რულო კი აზროვნების ძალას აღემატება. ის, რასაც კანტის ფილო-
სოფიაში ნივთი თავისთავად ეწოდება, ფიხტეს მოძღვრებაში ის გა-
სტეგანი ბიძგია, — სხვა რაღაცის და არა „მე“-ს აბსტრაქცია,
ამიტომაც სხვა არაფერია განსაზღვრება, გარდა უარყოფითისა
— საერთოდ „არა-მესი“ არ გაჩნდა. „მე“ აქ განხილულია რო-
გორც „არა-მე“-სთან შეფარდებაში მყოფი; მხოლოდ ამ „არა-მე“-ს
წყალობით აღიქმება „მეს“ თვითგანსაზღვრის მოქმედება და სა-
ხელობი იმ რიგად, რომ „მე“ წარმოადგენს მხოლოდ თავისი
თავის ბიძგისაგან განთავისუფლების განუწყვეტელ მოქმედებას,
რაც რომ ვერასოდეს ვერ აღწევს ნამდვილ განთავისუფლებას,
რადგან ბიძგის შეწყვეტით, შეწყდება თვითონ „მეც“, რომლის არ-
სებაც მხოლოდ მისი მოქმედებაა. შემდეგ, „მეს“ მოქმედებით წარმო-
შობილი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა ცდის ჩვეულებრივი
შინაარსი. ოღონდ იმ დანართით, რომ ეს შინაარსი მხოლოდ მოვლე-

C.

აზროვნების მესამე დამოუკიდებელი ობიექტურობასთან

უ შ უ ა ლ ო კ ო დ ნ ა

§ 61.

კატეგორიულ ფილოსოფიაში აზროვნება ისეა გაგებული, რომ ის
ხოლოდ სუბიექტურია, და მისი უკანასკნელი,
დაუღწეავი განსაზღვრება აბსტრაქტული ზოგადო-
ბაა, ფორმალური იკავრება; აზროვნება, ამრიგად, უპირისპირ-
დება კუმარირებას, როგორც თავის თავში კონკრეტულ ზოგადო-
ბა აზროვნების ამ უმაღლეს განსაზღვრებაში. აზროვნებისა, რო-
ლიც აქ გონებაა, კატეგორიები მხედველობაში არ მიიღება. —
უპირისპირე თვალსაზრის აზროვნება ესმის როგორც ისეთი მოქ-
მედება, რომელიც მხოლოდ კეცხის სწავლება და ამასთანავე
სახით აცხადებს, რომ მას უნარი არა აქვს, კუმარირებას
იღეს.

§ 62.

აზროვნებას, როგორც ისეთ მოქმედებას, რომელიც კერძოს სწვდება, თავის ნაყოფად და შინაარსად მხოლოდ კატეგორიები აქვს. ეს კატეგორიები, ისე როგორც ფიქსირებული არიან განსჯის მიერ, შეზღუდული არ არიან განსაზღვრებაში, განპირობებული არ არიან, დამოკიდებული არ არიან, გაშუალებული არ არიან. ამ კატეგორიებში შეზღუდული აზროვნებისათვის უსასრულო, ჭეშმარიტი არ არსებობს; მას არ შეუძლია მასზე გადასვლა მოახდინოს (წინააღმდეგ ღმერთის არსებობის დასაბუთებისა). აზრის ამ განსაზღვრებებს ცნებებიც ეწოდება და რაიმე საგნის შემცენება აზრებზე სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა განპირობებული არ არის და გაშუალებული არ არის ფორმით მის წყდომას, ხოლო რამდენად იგი ჭეშმარიტია, უსასრულოა, განუპირობებელია, აზროვნება მას განპირობებულად გაშუალებულად გარდაქმნის და, ამრიგად, იმის მაგიერ, რომ აზროვნებით ჭეშმარიტს სწვდნენ, მას, პირიქით, არაჭეშმარიტად აქცევენ.

შენიშვნა. ესაა ერთადერთი მარტივი პოლემიკა, აღძრული იმ თეატალზრის მიერ, რომელიც ამტკიცებს, რომ მხოლოდ უშუალო ცოდნა არსებობს ღმერთისა და ჭეშმარიტის შესახებ. ადრე ღმერთს აცოდნებდნენ ყოველგვარ ეგერფორდებულ ანთროპოპათურ წარმოდგენებს როგორც სასრულოს და ამიტომ უსასრულოსათვის შეუფერებელს, ამის გამო იგი მეტისმეტად ცარიელ არსებად იქცა. მაგრამ აზრის განსაზღვრებებს საზოგადოდ ჭერ კიდევ არ თვლიდნენ ანთროპოპათიზმებად; პირიქით, აზროვნებას უფრო ისეთ მოქმედებად თვლიდნენ, რომელიც აბსოლუტურის წარმოდგენებს სასრულობისაგან სწმენდს, — თანახმად ეველა დროის ზემოთ შენიშნული რწმენისა, რომ ჭეშმარიტებას მხოლოდ გააზრებით შეიძლება მივაღწიოთ. ახლა, სამოლოოდ აზრის განსაზღვრებები საერთოდ ანთროპოპათიზმებად გამოცხადდა, ხოლო აზროვნება — ისეთ მოქმედებად, რომელიც უსასრულოს მხოლოდ სასრულად ხდის. „სპირიზმის შესახებ წერილების“ VII დამატებაში იაკობი მეტისმეტად ნათლად და გარკვევით აწარმოებს ამ პოლემიკას, რომელიც მან ისევ სპირიზმის ფილოსოფიადან გადმოიღო და საერთოდ შემეცნებასთან შესაბამისობადად გამოიყენა. ამ პოლემიკის მიხედვით, შემეცნება გაგებულია როგორც მხოლოდ სასრულის შემეცნება, როგორც აზროვნებით გა-

სრული განპირობებულია მწყკრივეების შემეცნებით ისევე განპირობებულია; ამასთან ამ მწყკრივეებში ობიექტული წვერი, რომელიც პირობას წარმოადგენს, თვითონაც მხოლოდ განპირობებული რამ არის. მამსადაც, შემეცნება არის აზრის მოძრაობა ერთი განპირობებული პირობიდან მეორე პირობისაკენ. ამის მიხედვით ახსნა და შემეცნება ნიშნავს იმის ჩვენებას, რომ რაღაც გაშუალებულია რომელიმე სხვა რამით; ამრიგად, ყოველგვარი შინაარსი მხოლოდ კერძოა, დამოკიდებული და სასრული შინაარსია; უსასრულო, ჭეშმარიტი, ღმერთი დევს იმ კავშირის მექანიზმის გარეთ, რომლითაც შეზღუდულია შემეცნება. — ამ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ, მაშინ როდესაც კანტის ფილოსოფია კატეგორიების სასრულობის უმთავრესად მათი სუბიექტურობის მხოლოდ ფორმალურ განსაზღვრებაზე ხედავდა, ამ პოლემიკაში კატეგორიები განპირობებულია მათი განსაზღვრულობის მიხედვით და ეს კატეგორიები როგორც ასეთი მინეული არიან სასრულად. — იაკობის მხედველობაში ქონდა განსაკუთრებით მეცნიერებათა ის ბრწყინვალე მიღწევები, რომლებიც ბუნებას ეხება (sciences exactes), ბუნებრივი ძალთა და კონიათა შემეცნებაში. თუ სასრულის ამ ნიადაგზე დავრჩებით, რასაკვირველია, უსასრულოს ვერ ვიპოვებთ; როგორც ლაპლანდმა თქვა, მან მთელი ცა გამოიკვლია, მაგრამ იქ ღმერთი ვერ იპოვა (მღრ. § 60-ის შენიშვნა). ამ ნიადაგზე საბოლოო შედეგის სახით მიღებულ იქნა ზოგადი როგორც გაგებული სასრულის განუღრვავი აზრები, მატერია; და იაკობიც სასრულობიდან სხვა გამოსავალს ვეღარ ხედავდა გაშუალებული უბრალო წინსვლის გზაზე.

§ 63.

ამვე დროს ეს მოძღვრება ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება არსებობს გონისათვის, ასე რომ მხოლოდ გონება შეადგენს ადამიანის ნაწილად განსაზღვრებას და, რომ ვინცაა აზრის ღმერთის ცოდნა. მაგრამ რადგანაც გაშუალებული ცოდნა მხოლოდ სასრულ შინაარსით უნდა შემოვიფარგლოს, ამიტომ გონება არის უშუალო ცოდნა, რწმენა.

შენიშვნა. ცოდნა, რწმენა, აზროვნება, ჭეშმარიტება ისეთი კატეგორიებია, რომლებიც ამ ფეხსაზრისის დროს გვხვდებიან და რომლებსაც ძალიან ხშირად თვითნებურად ი. პეგელი

ოყენებენ მართოდენ ფსიქოლოგიური წარმოდგენებისა და განსხვავებების თანახმად, რაკია ეს კატეგორიები ნ ა გ უ ლ ი ს ხ მ ე ბ ი არიან როგორც უკვე ცნობილი; ხოლო მათს ბუნებასა და ცნებას, სწორედ მას, რაც საინტერესოა, არ ივლდება. ამიტომ ხშირად ნახათ, რომ ცოდნა ჩვეულებრივად რწმენას უპირისპირდება, მაშინ როდესაც რწმენა იმავე დროს განისაზღვრება როგორც უშუალო ცოდნა და მამასადაგი, ერთგვარ ცოდნად ჩათვლება. გარდა ამისა, ჩვენ ვხედავთ როგორც ემპირიულ ფაქტს, რომ ის, რაც გვწამს, ჩვენს ცნობიერებაშიც არის, მამასადაგი, ყოველ შემთხვევაში მის შესახებშიც ითვლება; აგრეთვე ვხედავთ, რომ ის, რაც გვწამს, ჩვენს ცნობიერებაში არსებობს როგორც უცოდებელი რამ, მამასადაგი, ჩვენ ესეც ვიცით. — შემდეგ, უშუალო ცოდნისა და რწმენის, განსაკუთრებით კი ჭეჭრეტის ეს თვალსაზრისი უმთავრესად აზროვნებას უპირისპირებს. თუ იგი ჭეჭრეტს განსაზღვრავს როგორც ინტელექტუალურ ჭეჭრეტს, მაშინ ეს შეიძლება ნიშნავდეს მოაზროვნე ჭეჭრეტსა და სხვა არაფერს, თუკი აქ, სადაც ღმერთის საგანი, „ინტელექტუალურად“ არ სურთ გაიგონ აგრეთვე ფანტაზიის სურათები და წარმოდგენები. ამ ფილოსოფიური მოძღვრების ენაში გვხვდება ისიც, რომ სიტყვა „რწმენა“ ნახშირია აგრეთვე გარდნად ი აწყობილობის ჩვეულებრივ ნიშნით მიმართავს. ჩვენ გვწამს, ამბობს იაკობი, რომ ჩვენს სხეულში გვაქვს, ჩვენ გვწამს გარდნად ნიშნით ა რ ს ე ბ ა. მაგრამ თუ ლაბარაკია ჭეჭმარობისა და მარადისის რწმენაზე, იმაზე, რომ ღმერთი უშუალო ცოდნაშია, ჭეჭრეტშია გამოცხადებული, მოცემული, მაშინ ისინი გარდნადი ნიშნები კი არ არიან, არამედ თავის თავში ზოგად შინაარსია, მხოლოდ საგნებია მოაზროვნე გონისათვის. სწორედ ასევე, თუ ცნობიერების წინაშე ცალკეულ ბა არსებობს როგორც „მე“, როგორც პირი გვება, რამდენადაც ემპირიული მე, კერძო პიროვნება არ იცლხმება, მით უმეტეს თუ ღმერთის პიროვნებაა, მაშინ ლაბარაკია წმინდა, ე. ი. თავის თავში ზოგად პიროვნებაზე; ასეთი რამ კი აზრია და მხოლოდ აზრუნების სფეროს გულისხმობს. — შეზღუდვ, წმინდა ჭეჭრეტა სრულიად იგივეა, რაც წმინდა აზროვნება. ჭეჭრეტა, რწმენა, უწინარეს ყოვლისა, გამოხატავს იმ გარკვეულ განსაზღვრულ წარმოდგენებს, რომლებსაც ჩვენ ამ სიტყვებს ეუთუო-შირებთ ჩვეულებრივ ცნობიერებაში; ამ სახით ისინი [ჭეჭრეტა და რწმენა], რასაკვირველია, აზროვნებისაგან განსხვავდებიან და ეს

მისხვადება თვითუფლისათვის ზოგადად დაახლოებით გასაგებია. მაგრამ აქ რწმენა და ჭეჭრეტა ხომ უმალესი აზრით უნდა იქნეს განსაზღვრული, როგორც რწმენა ღმერთისა, როგორც ინტელექტუალური ჭეჭრეტა ღმერთისა, ე. ი. სწორედ უნდა განეყვანოს იმას, რაც შეადგენს ჭეჭრეტისა და რწმენის აზროვნებისაგან განსხვავებას. გერციკით, თუ რწმენა და ჭეჭრეტა როგორ ვადგინდებთ ამ უნაღეს სფეროში, ვერც იმის, თუ რითი განსხვავდებიან აზროვნებასგან. ვერც იმის, რომ ამ ცარიელ განსხვავებებში ძალიან მნიშვნელოვანი რამ თქვენს და დამატარებს, ნაღვრად კი ეკანთებთან იმ განსაზღვრებებს, რომლებშიც იგივეა, რაც მათ მიერ დანერგული განსაზღვრებანი. მაგრამ გამოთქმა რწმენას ის განსაკუთრებული სარგებლობა მოაქვს, რომ იგი ქრისტიანულ გეოგრაფიულ რწმენას მოგვადგენს და ჭეჭმნის მოჩვენებას, თითქმის ეს გამოთქმა ამ ქრისტიანულ-რელიგიურ რწმენას შეიცავდეს ანდა ერთი და იგივე რეს, ან რამეს მორწმუნე ფილოსოფოსობა არსებითად ღვთისმოსაობად და სახელდება ქრისტიანულ ღვთისმოსაობად; კი გარკვევრება, და ამ ღვთისმოსაობის საფუძველზე მით უფრო თავის თავის აძლევს პრეტენზიულად და ავტორიტეტულად თავის თავს ნიშნული დარწმუნებულობანი გაცივრებას. მაგრამ ამ წინააღმდეგობა არ უნდა მოგატყუებინოთ, აქ მხოლოდ სიტყვითა გრძნობაა გარკვეული და განსხვავება მტკიცედ უნდა დიდდნოთ. ქრისტიანული სარწმუნოება შეიცავს ეკლესიის ავტორიტეტს, ამ ფილოსოფიური თვალსაზრისის რწმენა კი, პირიქით, უფრო საკუთარი სარწმუნოებრივ გამოცხადების ავტორიტეტია მხოლოდ. შენდვ, ის ქრისტიანული სარწმუნოება ობიექტური, თავის თავში (დადარი) მარტობა, მოძღვრებათა და შემეცნებათა სიტყვა; ამ რწმენას შინაარსი კი თავის თავში იმდენად გაურკვეველია, რომ, წარმოადგენს ქრისტიანული სარწმუნოების შინაარსსაც და უფლებს, წაგრძნოს ის თავში თავში შეიცავს აგრეთვე იმ სარწმუნოებასაც, რომ დილილას, ხარი, მიიღწილ და სხვ. ღმერთია. და თავისთვის კი საერთოდ მოეკრთით, უმალესი არსებითი კმაყოფილება. თვითონ რწმენა ამ ეთიოდა ფილოსოფიური აზრით სხვა არა არის რა, თუ არა უშუალო ცოდნის მშრალი აბსტრაქცია, სრულიად ყურამალური განსაზღვრება, რომელიც არ უნდა აფუროთ ქრისტიანული სარწმუნოების სულიერ სისაესში, არც მორწმუნე გულისა და მასში მოზინდარ სული წმინდის მხრივ, არც მოძღვრების შინაარსიანობის მხრივ, და არც ამ სისაესდ უნდა იქნეს მიჩნეული.

თუმცა ის, რასაც აქ რწმენა და უშუალო ცოდნა ეწოდება, სრულად იგივეა, რასაც სხვაგან და სხვათან ეწოდებოდა ზეშთაგონება გულის გამოცხადება, ბუნების მიერ აღამიანში შთანერგილი შინაარსი, განსაკუთრებით კი რასაც ეწოდებოდა საღი ადამიანური აზრი, ჰქუა common sense, საზოგადო [საერთო] აზრი. ყველა ეს ფორმა თავის პრინციპად ერთნაირად 'იხდის უშუალოებას, შინაარსის ისახით, როგორც ცნობიერებაშია, როგორც ფაქტი ამ უკანასკნელში.

§ 64.

ის, რაც ამ უშუალო ცოდნამ იცის, ეს ისაა, რომ უსასრულო, მარადი, ღმერთი, რომელიც ჩვენს წარმოდგენაშია. აგრეთვე არსებობს, — რომ ცნობიერებაში ამ წარმოდგენასთან უშუალოდ და განუწყველად დაკავშირებულია მისი არსის უტყუარობა.

შენიშვნა. ფილოსოფიის ყველაზე ნაკლებ შეიძლება აზრად მოუვიდეს უშუალო ცოდნის ამ დებულებებისადმი წინააღმდეგობა: პირიქით, მას თავისი თავისთვის შეეძლო მიეღოთ კიდევაც ის გარემოება, რომ ეს მისი ძველი დებულებები, რომლებიც მთელ მის ზოგად შინაარსსაც კი გამოხატავენ, ამგვარი, რა თქმა უნდა, არაფილოსოფიური წესით რამდენადმე ჩენი დროის საყოველთაო წინარწმენდაც კი ქცეულა. პირიქით, საკვირველი მხოლოდ ის იქნებოდა, ეინმეს რომ ეფიქრა, ეს დებულებები ფილოსოფიის უპირობოა, ეინმეს რომ ეფიქრა, ეს დებულებები, რომლებიც ამბობენ, რომ ის, რაც პირდებიანო, — დებულებები, რომლებიც ამბობენ, რომ ის, რაც ჰქმარებოდა ითვლება, გონის მიანერტურია (§63) და გონისათვის ჰქმარებოდა (იქვე). ფორმალური თვალსაზრისით განსაკუთრებული საინტერესოა ის დებულება, რომ, სახელდობრ, ღმერთის შემსახებ აზრთან უშუალოდ და განუწყველად დაკავშირებულია მისი არსი, იმ სულზემეტრურობასთან კი, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, აზრს გაჩნდა, — უშუალოდ და განუთიშველად დაკავშირებულია ობიექტურობა. უშუალო ცოდნის ფილოსოფია თავის აბსტრაქციოში ისე ღრმადაც კი იჭრება, რომ არა მარტო ღმერთის აზრთან, არამედ განუყრეტადვე კი ჩემი სხეულისა და გარეგანის ნივთების წარმოდგენასთან განსაზღვრება. — თუ ფილოსოფია ცდილობს ამგვარი ერთიანობა დასაბუთება, ე. ი. გვიჩვენოს, რომ თვით აზრის ანუ სუბიექტურობის ასაბუთოს, ე. ი. გვიჩვენოს, რომ თვით აზრის ანუ სუბიექტურობის

ბუნება განუწყველად არის დაკავშირებული არსთან ანუ ობიექტურობასთან, მაშინ როგორი დამოკიდებულებაც უნდა ჰქონდეთ ამ მტკიცებასთან, ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფია სრულიად კმაყოფილი უნდა იყოს იმის გამო, რომ ამტკიცებენ და აჩვენებენ, რომ მისი დებულებები აგრეთვე ცნობიერების ფაქტებიც არიან, მაშასადამე, ცდას ეთანხმებიან. განსხვავება უშუალო ცოდნის მტკიცებასა და ფილოსოფიის შორის მხოლოდ ის არის, რომ უშუალო ცოდნა განსაკუთრებული პოზიციისაა იქნება, ანუ განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ იგი თავის თავს ფილოსოფიისაგან უპირისპირებს. — მაგრამ უშუალოდის ფორმით იქნა გამოთქმული ჭეშ კიდევ ახალი ფილოსოფიის ფუძემდებლის მიერ აგრეთვე ის დებულება, რომლის ირგვლივაც, შეიძლება ითქვას, ტრიალებს ახალი ფილოსოფიის მთელი ინტერესი: cogito, ergo sum [აზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ]. დასკვნის ბუნების შესახებ ჰქვია არაფერი არ უნდა იცოდეს კაცმა, გარდა იმისა, რომ ყოველ დასკვნაში გვხვდება ergo [მაშასადამე], რათა აღნიშნული დებულება დასკვნად მიიჩნიოს; სადღა იქნებოდა მაშინ medius terminus [საშუალო ტერმინი]? საშუალო ტერმინი ხომ უფრო არსებითია, ვიდრე სიტყვა: ergo [მაშასადამე]. მაგრამ თუ სურთ, რომ მხოლოდ სახელწოდების გასამართლებლად დგარიყვნენ აღნიშნულ შემთხვევაში უშუალო დასკვნა უწოდონ, მაშინ ეს ზედმეტი ფორმა სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა განსხვავებული განსაზღვრება, რათა არაფრით გაშუალებული დასკვნა იქნებოდა. — მაგრამ მაშინ ჩვენს წარმოდგენებთან არის დაკავშირება, რასაც უშუალო ცოდნის დებულება გამოხატავს, სწორედ ასეთივე დასკვნა იქნება, არც მეტი და არც ნაკლები. — ეს არტეფიციულია, რომელიც 1826 წელს გამოქვეყნდა, მე დავიწყოებ იმ ციტატებს, სადაც ჰქვიათ დეკარტე გარკვევით აცხადებს, რომ დებულება: cogito, ergo sum [აზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ], არავითარ დასკვნას არ წარმოადგენს; ეს ადგილები გვხვდება [დეკარტეს] Respons. ad II. Obje. De Methodo IV. Ep. I. 118. პირველი ადგილიდან მე მოვიყვანე შემდეგ გამოთქმებს: „დეკარტე, პირველ ყოვლისა, ამბობს, რომ ჩვენ მოაზროვნე არსებები ვართ, არის prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur [რაცღა თავდაპირველი ცნება, რომელიც არავითარი სილოგიზმიდან არ გამოიყვანება], და შემდეგ განაგრძობს: neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatu-

one per syllogismum deducit [სწორედ ასევე, როდესაც ამბობენ: მე ეაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ, არსებობა არ გამოიყენება აზრიდან ს ი ლ ო გ ი მ მ ი ს გზით]. ვინაიდან დეკარტემ იცის, თუ რა არის საჭირო დასკვნისათვის, ამიტომ დაურთავს, მას რომ სდომებოდა ამ დებულებაში დედუქციის გამოყვანა დასკვნის სახით, მაშინ მას დასჭირდებოდა დიდი წანამძღვარი: *Il lud omne, quod cogitat, est sive existit* [ყოველი, რაც აზროვნებს, არსებობს]. მაგრამ ეს უკანასკნელი დებულება ისეთი დებულებებია, რომელიც, პირიქით, პირველად მხოლოდ იმ ზემოაღნიშნული პირველი დებულებიდან გამოიყენება.

დეკარტეს გამოთქმანი იმ დებულების შესახებ, რომ „მე“ როგორც მოაზროვნე მისი არსისაგან განუყრელია, რომ ცნობიერების მარტივ კერტაში მოცემულია და აღნიშნული ეს კავშირი, რომ ეს კავშირი უთუოდ პირველია, პრინციპია, ყველაზე სარწმუნოა და ცხადია, ასე რომ შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ თვით ისეთი მეტრებიტი სეპტიციზმიც კი, რომელიც ამას არ აღიარებდეს, — ყველა ეს დებულება იმდენად ნათელი და გარკვეულია, რომ იაკობსა და სხვების თანამედროვე დებულებები ამ უშუალო კავშირის შესახებ მხოლოდ ზედმეტ გამეორებებად შეიძლება ჩაითვალოს.

§ 65.

ეს თეალსაზრისი არ კმაყოფილება იმის აღნიშვნით, რომ გ ა მ შ უ ა ლ ე ბ უ ლ ი ცოდნა, იზოლაცირებული ადებული, ჭეშმარიტებისათვის საკმარისი არაა. ამ თეალსაზრისის თავისებურება/ის არის, რომ უ შ უ ა ლ ო ცოდნას, მხოლოდ ი ზ ო ლ ი რ ე ბ უ ლ ა დ აღებული, გაშუალების გამო რ ი ც ხ ე თ ჭეშმარიტება თავის შინაარსად აქვს. გაშუალების ამ გამორიცხვით აღნიშნული თეალსაზრისი მამნივე გვაუწყებს, რომ იგი კვლავ ვარდება მეტაფიზიკურ განსაზღვრებას, განსჯის „ა ნ ა ნ“ გაგებაში, ნამდვილი კი ვარდება გარეგანი გაშუალების დამოკიდებულებაში, სასრულზე იყენება, ე. ი. იმ ცალმხრივ განსაზღვრებებს ემყარება, რომელთა მიმართ ეს შეხედულება შეცდომით ფიქრობს, რომ იგი მათ ფარგლებს გასცდა და მათზე მაღლა დადგა. მაგრამ დეტრეოთ ეს ბუნქტრი განუყოფარბლად; განსაკუთრებით უშუალო ცოდნა აქ მტკიცდება მხოლოდ როგორც რ ა ლ ა ც ფ ა ქ რ ი და ამ შესაქალში ჩვენც მას მხოლოდ ამ გარეგანი რეფლექსიის მხრით უნდა მივუდგეთ.

თავის თავად ეს მიდის უშუალობისა და გაშუალების დაპირისპირების ლოგიკური მხარის განხილვამდე. მაგრამ უშუალო ცოდნის თეალსაზრისი გვერდს უვლის საგნის ბუნების, ე. ი. ცნების განხილვას, ვინაიდან ამგვარ განხილვას მიყვევით გაშუალებამდე და თვით შესყენებამდეც კი. ჭეშმარიტი განხილვა, ლოგიკური მხარის განხილვა თავის ადგილს თვით მეცნიერების მიგნით უნდა პოუვებდეს.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. ლ ო გ ი კ ი ს მთელი მეორე ნაწილი, მოძღვრება რ ა რ ს ე ბ ა ზ ე, უშუალობისა და გაშუალების, თავის თავის დამდგენელი, არსებითი ერთიანობის გამოკვლევაა.

§ 66.

ამრიგად, ჩვენ იმაზე ეკრდებით, რომ უშუალო ცოდნა აღებული უნდა იქნეს როგორც ფ ა ქ რ ი. მაგრამ ამით განხილვა გადტანილია ცდის ველზე, ლ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ფენომენზე. — ამ მხრივ უნდა აღენიშნოთ საყოველთაოდ აღიარებული გამოცდილება, რომ ჭეშმარიტებანი, რომელთა შესახებაც ძალიან კარგად იცით, რომ ისინი ურთულესი, უაღრესად გაშუალებული განხილვების შედეგია, უ შ უ ა ლ ო დ არიან წარმოდგენილი მის ცნობიერებაში, ვისთვისაც ამისთანა შეგონება ჩვეულებრივი გამხდარა. მათემატიკოსის, ისე როგორც ყველას, ვისაც კი ცოდნა აქვს რომელიმე მეცნიერებაში, უშუალოდ აქვს თავის გონებაში ის გადაწყვეტანი, რომლებიც მას რთული ანალიზის გზით მიუღია; თვითეულ განხილვებულ აღმანს უ შ უ ა ლ ო დ აქვს თავის გონებაში უამრავი ზოგადი თეალსაზრისები და ძირითადი დებულებანი, რომლებიც მხოლოდ ფიქრით და ცხოვრების ხანგრძლივი გამოცდილებით გასჩენია. დახლოვნება, რომელსაც ჩვენ ცოდნის ამა თუ იმ დარგში, ხელოვნების ან ტექნიკური გააფულობის სფეროში ვაღწევით, სწორედ ის არის, რომ ამგვარი ცოდნა, მოქმედების სახეები, ამ შემთხვევაში უ შ უ ა ლ ო დ ვეაქვს ჩვენს ცნობიერებაში და [ჩვენი სხეულის] თვით ასოწვებრებშიც კი გარეთ მიმართული მოქმედების დროს. ყველა ამ შემთხვევაში ცოდნის უშუალობა არა მარტო არ გამოიყენება ცოდნის გაშუალებას, არამედ ისინი ერთმანეთთან ისე არიან დაკავშირებული, რომ უშუალო ცოდნა სწორედ გაშუალებული ცოდნის ნაყოფი და შედეგია.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. სწორედ ასეთივე ტრივიული შეხედულება არის უშუალო რ ა რ ს ე ბ ა ზ ე და მისი გაშუალების კავშირი;

ჩანასახები, მშობლები უშუალო, საწყისი არსებობანია იმ ბავშვებს მიმართ და ა. შ., რომელნიც მათგან დაიბადნენ. თუმცა ჩანასახები მშობლები, რამდენადაც საერთოდ არსებობენ, უშუალო არიან, მაგრამ ისინიც ამავე დროს დაბადებულან, გაჩენილან, ხოლო ბავშვები, და ა. შ. მიუხედავად მათი არსებობის გაშუალებულიობისა, მაინც უშუალონი არიან, ვინაიდან ისინი არსებობენ ის ფაქტით, რომ მე ბერლინში ვარ, ეს ჩემი უშუალო აქყობაა და ამ უაღრესად უაღრესად ჩემი ბერლინში ჩამოსვლით, და ა. შ.

§ 67.

მაგრამ რაც შეეხება უშუალო ცოდნას დემოკრატის, სამართლისა და ზნეობის შესახებ, — უშუალო ცოდნაში კი შედის აგრეთვე ინსტიტუტის, შთანერგილი, შთაგონებული თანდაყოლილი იდეების, საღი აზრის, ბუნებრივი გონების და ა. შ. სხვადასხვა განსაზღვრანი, — რა ფორმაც არ უნდა მიეცეს ცოდნას ამ თავდაპირველობას, საყოველთაო გამოცდილება მაინც გვასწავლის, რომ საჭიროა არსებითად აღზრდა, განვითარება, რათა შევძლებული იქნეს მათი შინაარსი (ეს საჭიროა აგრეთვე პლატონის ეთიკაში მოგონებისათვისაც); — (თუმცა ქრისტიანული ნათესაობა საიდუმლოს წარმოადგენს, ისიც აგრეთვე ქრისტიანული აღზრდის შემდგომ ვალდებულებას შეიცავს, ეთიკური, ზნეობა, თუმცა რწმენასა და უშუალო ცოდნას წარმოადგენენ, მაინც მთლიანად გაპირობებული არიან იმ გამშუალებით, რომელსაც განვითარება, აღზრდა, განათლება ეწოდება.

უნიშვნა. თანდაყოლილი იდეების როგორც მტკიცების ისე მათი უარყოფის დროს ურთიერთგამომრიცხველ განსაზღვრებათა ისეთსავე მსგავს დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი, როგორც აქ იყო განხილული (უშუალო ცოდნის შემთხვევაში), სახელდობრ, ის დაპირისპირება, რომელსაც, შეიძლება ასე ითქვას, ამჟამად დანერგეს სულთან გარკვეულ ზოგად განსაზღვრებათა არსებით უშუალო დაკავშირებასა და მეორე სახის იმ დაკავშირებას შორის, რომელიც გარკვევით წესით ზღბდა და მოცემული საგნებისა და წარმოდგენების მეოხებით არის გაშუალებული. თანდაყოლილი იდეების მტკიცებას იმ ემპირიულ საყვედურს უპირის-

პირედნენ, რომ, თუკი ასეთი იდეები არსებობენ, მაშინ ეს იდეები ყველა ადამიანს უნდა ჰქონდესო, მაგალითად, წინააღმდეგობის კანონი ყველას ცნობიერებაში უნდა არსებობდეს, უნდა იცოდნენ ეს კანონი, რომელსაც ყველა ამგვარ კანონებთან ერთად თანდაყოლილ იდეებს მიაკუთვნებდნენ. ეს საყვედური შეიძლება გაუგებრობად იქნეს მიჩნეული, რამდენადაც სრულიადაც არაა აუცილებელი თანდაყოლილ იდეებად ნაგულისხმები განსაზღვრებანი უფრო ცნობილ ფაქტებისა და წარმოდგენების ფორმაციის იყოს. მაგრამ უშუალო ცოდნის მიმართ ეს საყვედური სრულიად მართებულია, ვინაიდან უშუალო ცოდნა გადაჭრით ამტკიცებს თავის განსაზღვრებებს, ცოდნა ისინი ცნობიერებაში არსებობენო. — თუ, მაგალითად, უშუალო ცოდნის თვალსაზრისით ეთანხმება იმ აზრს, რომ მეტად რეალური რწმენისათვის აუცილებელია განვითარება და ქრისტიანული ანუ რელიგიური აღზრდა, მაშინ მისი მხრით თვითნებობას წარმოადგენს ამის კვლავ უგულებელყოფა სიტყვებში სრწმუნოებაზე ანდა უაზრობა იმის არ ცოდნა, რომ აღზრდის ფაქტობრივობის აღიარებით სწორედ ის არის გამოხატული, რომ ესაუბრება არსებითად.

დანართი. თუ პლატონის ფილოსოფიაში ნათქვამია, რომ ჩვენ იდეებს გავისწავნებო, ამას ის აზრი აქვს, რომ იდეები თავის თავად ადამიანშია და გარდა იმ მოღიწი (როგორც ამას სოფისტები ამტკიცებდნენ) როგორც ადამიანისათვის უცხო რამ. მაგრამ შევხედვით როგორც მოგონების ამ გავებით გამორიცხული არაა განვითარება იმისა, რაც თავის თავად ადამიანში არის, ხოლო ეს განვითარება სხვა არა არის რა, თუ არა გამშუალება. ასეა, როგორც საჭმლის ვითარება თანდაყოლილი იდეების მიმართ, რომლებიც დეკარტის ფილოსოფიაში და შოტლანდიელ ფილოსოფოსთა შორის გვხვდება, და რომლებიც ასევე განხილული უნდა იქნენ როგორც ადამიანში ჭერ მხოლოდ თავის თავად, სიჭის სახით არსებული.

§ 68.

შემოთ მოყვანილ ცდის მონაცემებში უშუალო ცოდნის მომხრეები იმას იმოწმებენ, რომ ზოგიერთი ცოდნა უშუალო ცოდნასთან აკავშირებულია მხოლოდ იმის გამო, თუმცა ეს დაკავშირება თავიდან აღებულია როგორც მხოლოდ გარეგანი, ემპირიულ-

ლი კავშირი, იგი თვითონ ემპირიული განხილვისათვის მაინც არსებითი და განუყოფელი აღმოჩნდება, რადგან ის მდებარეობს. მაგრამ შემდეგ, თუ ცდის მიხედვით ამ უშუალო ცოდნას ავიღებთ თავისთვის, რამდენადღაც იგი წარმოადგენს ცოდნის ღმერთისა და ღვთაებრივების შესახებ, ამდენად ამგვარი ცნობიერება საზოგადოდ ხასიათდება როგორც ამაღლება გრძნობებზე, სასრულზე, ისევე როგორც გულის უშუალო სურვილებსა და ბუნებრივ მიდრეკილებებზე უკეთეს ამალეობა, — როგორც ისეთი ამალეობა, რომელიც ღმერთისა და ღვთაებრივების რწმენაში გადის და მასში ბოლოვდება, ასე რომ ეს რწმენა არის უშუალო ცოდნა და დარწმუნებულება, მაგრამ მიუხედავად ამისა მას მაინც თავის წინამძღვარად და პირობად აქვს გაშუალების აღნიშნული მსგელობა.

შენიშვნა. უკვე შევინშნეთ, რომ ეგერეთიულები ღმერთის არსებობის დასაბუთებანი, რომლებიც სასრული არსიდან გამოდიან, ამ ამალეობას გამოხატავენ და წარმოადგენენ არა მღვლარე ღმერთი რეფლექსიის გამოხატვას, არამედ გონის საკუთარი აუტომატური გაშუალების არიან, თუმცა ისინი აღნიშნულ დასაბუთებათა ჩვეულებრივ ფორმებში თავიანთ სრულსა და სწორი გამოხატულების ვერც კი პოულობენ.

§ 69.

ზემოაღნიშნული (§64) გადასვლა სუბიექტური იდეიდან არაზე წარმოადგენს სწორედ იმ გადასვლას, რომელიც უშუალო ცოდნის თვალსაზრისით მთავარი ინტერესის შეადგენს, და იმეო იგი არსებითად დამტკიცდება როგორც თავდაპირველი, გაუშუალებული კავშირი. მაგრამ სწორედ ეს ცენტრალური პუნქტი, აღებული მოჩვენებით ემპირიული კავშირებისადმი მიმართების გარეშე, გვიჩვენებს თვითონ თავის თავში გაშუალებას, და, სახელობრ, გაშუალებას მისი ნამდვილი განსაზღვრების თანახმად, მისი ქვემარტივი სახით, არა როგორც გაშუალებას გარეგანი რაობით და მეოხებით, არამედ როგორც თვითონ თავის თავში ჩაქტილ გაშუალებას.

§ 70.

სწორედ უშუალო ცოდნის თვალსაზრისი ამტკიცებს, რომ არც იდეა, როგორც წმინდა სუბიექტური აზრი და, არც მარტო არსი ცალკე თავისთვის, ქვემარტივი არ არის; — არსი მხოლოდ

თავისთვის, არსი არა იდეისა, სამყაროს გრძნობადი, სასრული არსია. ამით, მაშასადამე, უშუალოდ მტკიცდება, რომ იდეა ქვემარტივია მხოლოდ არსის საშუალებით, და პირიქით, არსი მხოლოდ იდეის საშუალებით არის ქვემარტივი. უშუალო ცოდნის დებულებას სამართლიანად სურს არა განსაზღვროს, არა ცარიელი უშუალოა, არა აბსტრაქტული არსი ან წმინდა ერთიანობა თავისთვის, არამედ იდეა ის ერთიანობა არსთან. მაგრამ უაზრობაა იმის ვერ დანახვა, რომ განსხვავებული განსაზღვრებათა ერთიანობა არაა მარტო წმინდა უშუალო ერთიანობა, ვ. ი. სრულიად განსაზღვრელი და ცარიელი ერთიანობა, რომ თვითველი ამ განსაზღვრებათაგანი მხოლოდ მეორე განსაზღვრებით გაშუალების გამოა ქვემარტივი ანუ, თუ გნებავთ, ერთი მხოლოდ მეორის საშუალებით არის ქვემარტივობასთან გაშუალებული. — ამრიგად, გაშუალების განსაზღვრებას რომ თვითონ აღნიშნული უშუალოა შეიცავს, ეს ისეთი ფაქტი აღმოჩნდა, რომლის წინააღმდეგაც განსახილველი ადარეთქმის უშუალო ცოდნის საკუთარი ძირითადი დებულების თანახმად. მხოლოდ ჩვეულებრივი აბსტრაქტული განსაზღვრების უშუალობისა და გაშუალების განსაზღვრებებს როგორც აბსოლუტურ განსაზღვრებებს თვითველი თავისთვის დამოუკიდებლად და ფიქრობს, რომ მათში რაღაც ქვემარტივი განსხვავება გაიჩნია; — ამრიგად, ის თვითონვე იქმნის გადაუღებელ სიძნელეს იმისთვის, რომ ისინი კვლავ შეაერთოს; — მაგრამ ეს ისეთი სიძნელეა, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თვითონ ფაქტში არ არის და სწორედ ასევე სპეკულატურ ცნებაშიც ქრება.

§ 71.

ამ თვალსაზრისის ცალმხრივობას თან სდევს ისეთი განსაზღვრებები და შედეგები, რომელთა მთავარი სახეები ჩვენ ჯერ კიდევ უნდა აღვნიშნოთ მას შემდეგ, რაც ძირითადი პრინციპი გამოჩვენდა იქნება. ჯერ-ჯერობით, რადგანაც არა შეიძლება არსის ბუნება, არამედ ცნობიერების ფაქტიური წარმოყენებული ქვემარტივობის კრიტერიუმად, ამდენად სუბიექტური არსი და დარწმუნება იმაში, რომ მეჩვენს ცნობიერება-გარეგანულ შინაარსს წინააღმართ ენახულობს, იმის საფუძველი აღმოჩნდება, რაც ქვემარტივობად ითვლება. რასაც ჩემს ცნობიერებაში

წინასწარ ენახულობ, ის აყენილი იქნება ისეთ რამედ, რასაც ყველა ან ცნობიერებაში წინასწარ ნახულობენ და თითონ ცნობიერების ბუნებად არის მიჩნეული.

შენიშვნა. წინათ ღმერთის არსებობის ეგერეთოღებულ დასაბუთებათა შორის მოჰყავდათ *Consensus gentium* [თანხმობა ყველა ხალხისა], რასაც ციცერონიც იმოწმებს. *Consensus gentium* მნიშვნელოვანი ავტორიტეტია და იმ აზრზე გადასვლის ნიშნავს, რომ რაღაც შინაარსი ყველა ან ცნობიერებაშია, რომ ეს შინაარსი თითონ ცნობიერების ბუნებაშია ჩამარხული და მას აუცილებლად მოსდგამს. ეს საყოველთაო შეთანხმების კატეგორია შეიცავდა იმ არსებობის შეგნებას, რომელიც ადამიანთა თვით ყველაზე უფრო გაუნათლებელ აზრსაც კი მხედველობიდან არ გამოორჩევა, რომ ცალკეულ ადამიანთა ცნობიერება ამავე დროს ეკრძა შემახვედითი არაა. თუ თვითონ ამ ცნობიერების ბუნების გამოკვლევა არ ხდება, ე. ი. არ ხდება ამ ცნობიერების ეკრძა, შემთხვევითი გამოყოფა, თუ ამრიგად არ ხდება აზროვნების ის ძნელი ოპერაცია, რომლის საშუალებითაც მხოლოდ ნაბუნებო და გამოკვლეული იქნება ცნობიერების თავისთავად და თავისთვის ზოგადი, მაშინ მხოლოდ ყველას შეთანხმებას რაღაც შინაარსზე მიანიშნებდა დასაბუთების ის საბაბიო წინააღმდეგობა, რომ ეს შინაარსი თითონ ცნობიერების ბუნების გუთუვინის. აზროვნების იმ მოთხოვნილებისათვის, რომ ის, რაც საყოველთაო არსებულად მოიჩინა, იცოდეს აგრეთვე როგორც აუცილებელი, *Consensus gentium*, რისკარგივლია, საკმარისი არ არის; ხოლო ჭეჭით იმათაც, ვინც აღიარებდა, რომ დაქტის ის საყოველთაო საკმარისი დასაბუთებას წარმოადგენს, ხელის აღება მოუხდათ როგორც ამ რწმენის დასაბუთებაზე იმ გამოცდილების შედეგად, რომ არსებობენ ინდივიდუალები და ხალხები, რომელთაც ღმერთის რწმენა არ მოეპოვებათ¹. მაგრამ იმაზე მოკლე და მარჯვე არაფერია, ვიდრე

¹ იმისათვის, რომ ნახათ ცდამი თეზისისა და ღმერთის რწმენის მეტაფორები გაერკვეთ, მთავარი ყოველი, გვაძლიერებდა ღმერთის განსაზღვრებით საზოგადო, თუ მის გარკვეულ შემცირებას მოითხოვთ. ქრისტიანულ სამყაროში არ დადგენიან მათ, რომ ჩინური, ინდური და ა. შ. ეკრებები, ასევე აფრიკული ფერებიც და თვით ბერძნული ღმერთებიც კი, საერთოდ ასეთი ეკრებები — ღმერთი იყო, ვისაც ამავე ეკრებში სწავს, მაშასადამე, მას ღმერთი არ სწავს. პირიქით, თუ ახლა საიხილავს ან გაიფიქროვოს, რომ ეკრებები არ რწმენით მიანიშნებდათ თავისთავად ღმერთის რწმენა საზოგადოდ, ისე როგორც ეკრები ინდივიდუალური მოცემული გვარობა, მაშინ ეკრ-

ესაა რწმენა, რომ მე ჩემს ცნობიერებაში ენახულობ რაღაც შინაარსს, რომელსაც თან სდევს მისი ჯგუფირების დამაყრებლობა, და, რომ ამიტომ ეს დამაყრებლობა მე კი არ შეუთვსის როგორც განსაკუთრებულ სუბიექტს, არამედ თვით გონის გასრულებულ ბუნებას შეადგენს.

§ 72.

შეორვე, იმ შეხედულებიდან, რომ უშუალო ცოდნა ჯგუფირების კრიტიკურში უნდა იყოს, ის გამოდის, რომ ყოველგვარი კრუზირწმუნება და ეკრათყვანისცემა ჯგუფირებად ცოდნება და ნებისყოფის ყველაზე უფრო უმარტივებული და უზნეო სინაარსი გამართლებას პოულობს. არა ეგრეთღებულნი გაშუალებული ცოდნის, მსჯელობებისა და დასკვნების საფუძველზე სთელი სიბრელი ძროხას, მიჰყვანს ამ ბრაჰმის, ლამას ღმერთად, არამედ იმით, რომ მას საშუალება იქნება იგი. მაგრამ ბუნებრივ სურვილებსა და მდრეკილებებს თავისთავად შეაქვთ თავიანთი ინტერესები ცნობი-

ერისმცემლობა რწმენად ჩაითვლება, მაგრამ არა ეკრების რწმენად, არამედ რწმენად. თეზისები, პირიქით, ათვისებდათ თვლიდნენ იმ პოტენსია და ფილოსოფიას, რომლებიც ზეგას და ა. შ. მხოლოდ რწმენებზე და ა. შ. აღიარებდა და ამტკიცებდნენ მხოლოდ ღმერთს საერთოდ. ამ მნიშვნელობა არა იქნება ის, თუ საგანი თავისთავად არა შეიცავს, არამედ მნიშვნელობა მხოლოდ ის, თუ როგორ უფრებს მას ცნობიერება, რას წარმოადგენს ის ცნობიერებისათვის. ადამიანის ყოველი მდგომარეობა და ჩვეულებრივი გვარობა იქნება, თუ ერთმანეთში აფრთხილ ამ განსაზღვრებას, იმით, რომ თავისთავად ყოველი ასეთი გვარობა, ყოველი ზღოთი მოვლენა შეიცავს პრინციპს, რომელიც გაუწმენდო-განვითარებული სახით რწმენაშიც ამოიყვება. მაგრამ სულ სხვა რელიგიის უნარი გქონდეს (ხოლო ყოველი თავისთავად გამოხატავს უნარსა და შესაძლებლობას და სხვათაგან რწმენა გქონდეს. ასე, უახლეს ხანში მოგზაურებმა (მაგ. კიბერტონსონმა და პარკიმ) კიდევ ნახეს ტომები (ესიმონები), რომელთაც, თუ არა, არაფრითა რწმენა არ გაიჩინათ, თუნდც ისეთ რწმენის მავარათი, როგორიც შეიძლება გვრკვედ აფრიკულ ჯადოქრებში (პროდონტოგოიტებში) აღმოვაჩინა. მეორე მხრივ, ერთი ინგლისელი, რომელიც უკანასკნელი გასული საუბელიწი წლის პირველი თვეები რომში გაატარა, ადამიან მოგზაურობის აღწერილობაში დღევანდელი რომში ეკრებებს შესახებ ამბობს, რომ უბრალო მდგომარეობაში ფარსიკობას, ხოლო ყველა წერა-კითხვის მცოდნენი მთელ ათეობებიც არიან. თუმცა სხვაგვარი თეზისისაღმდეგ უახლეს ხანში უფროგახსლ იმით, რომ გახდა იმეოთი, რომ რწმენის სინაარსი და მისი მოთხოვნილება მინიმუმადე ჩამოვიდა (იხ. § 73).

მით, მაშინ ის მხოლოდ აბსტრაქტული ზოგადია და ღმერთი ამ თვალსაზრისით ისეთი არსების მნიშვნელობას იღებს, რომელიც მოკლე ბულის ყოველგვარ განსაზღვრებას. თუ ამასთანავე ღმერთზე მაინც ლაპარაკობენ როგორც გონზე, ეს მხოლოდ ცარიელი სიტყვაა, რადგან გონი როგორც ცნობიერება და თვითცნობიერება ყოველ შემთხვევაში წარმოადგენს თავისი თავის განსხვავებას თავისი თავისგან და რაღაც სხვისგანაც, მაშასადამე, იგი ამასთანავე გაშუალდება

§ 75.

ქვეშაირტებასთან აზროვნების ამ მესამე დამოცილებულუბა განხილვას ჩვენ შეგვიძლია მივმართოთ მხოლოდ იმ წესით, რომელსაც ეს თვალსაზრისით თვითონ მასში აღნიშნავს და აღიარებს მაშასადამე, ჩვენ ვაჩვენებთ, რომ ფაქტობრივად შემტდარია იმ მტკიცება, ვითომც უშუალო ცოდნა არსებობდეს, ისეთი ცოდნა რომელიც ყოველგვარი გაშუალების გარეშე არსებობს, სულ ერთია ეს გაშუალება სხვისთან იქნებოდა, თუ თავის თავთან თვითონ მის შიგნით. ასევე ფაქტობრივად არაქვეშაირტებად გამოვაცხადებთ ის მტკიცებას, ვითომც აზროვნება წინ მიდიოდეს მხოლოდ სხვის ქვეშეაშუალებული განსაზღვრებებით, — სასრულოთა და გაპირობებულით, და ვითომც გაშუალებაში თვით ეს გაშუალებად არ იხსენებოდეს. მაგამც ფაქტობრივად, მაგალითი ამგვარი შემტდარებისა, რომელიც მოძრაობს წინ, არც ცალმხრივ უშუალობაში და არც ცალმხრივ გაშუალებაში არის თვითლოგიკა და მთელი იგილოგიკა.

§ 76.

თუ უშუალო ცოდნის პრინციპს განვიხილავთ გამოსავალი წერტილის, ზემოთ დასახელებული გულისხმობით მტკიცების მიმართ, მაშინ მათი შედარებიდან აღმოჩნდება, რომ ეს პრინციპი დაუბრუნდა იმ საწყისს, რომლითაც ეს მეტადიზი დაიწყო ახალ ხანაში როგორც კარტეზიანული ფილოსოფია. ორივე ამტკიცებენ:

1) აზროვნების არსა და მოაზროვნის არსის მარტო განუყოფლობას; — *Cogito ergo sum*, სრულიად იგივეა, რომ მეცნობიერებაში ვითომც უშუალოდ გამომეცხადება „მე“-ს არსი,

ალობა, არსებობა; (ამასთანავე კარტეზიუსი გარკვევით აცხადებს *Princ. phil.* I, 9, რომ აზროვნებად მას ესმის ცნობიერებასაზოგადოდ, როგორც ისეთი), და რომ ეს განუყოფლობა უთუოდ სპირიტუელი (არაგაშუალებული, არადასაბუთებული) და სხადესი, ყველაზე ღირსსაღმწუნო შემტდენება. 2) ისინი ამტკიცებენ აგრეთვე ღმერთზე არსებული წარმოდგენისა და ღმერთის არსებობის განუყოფლობას, ასევე ამ ეს არსებობა თვითონ ღმერთის წარმოდგენაში მოცემული, ეს წარმოდგენა არ არსებობს არსებობის განსაზღვრების გარეშე, მაშასადამე, ეს უკანასკნელი მისი აუცილებელი და სამარადისო განსაზღვრება.¹

¹ *Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) creditur, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat: — intelligit, illam non exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea continetur.* [მკითხველი უფრო განწყობილი იქნება ღაფეროს, რომ არსებობს ყოველგვარად არსება, თუკი შენიშნავს, რომ ის თავის თავში ეერ ნახულობს სხვა საფუძვლი საგნის წარმოდგენას, რომელშიც ასეთივე სახით იყოს აუცილებელი არსებობა. ის აღინახავს, რომ ეს წარმოდგენა აქვდავენებს ქვეშაირტებად უცვლელს, რომელიც არ შეიძლება რომ არ არსებობდეს, რადგან იგი აუცილებელს სიბრძნისა შეიცავს. ამის მომდევნო შენიშვნას, რომელიც იგი ეცდის რეგორგოვება და დასაბუთება, არაფერი არ შეაქვს ამ თაღდაპირულ საფუძველს. სინიშნავს მომდევნოში სრულიად იგივე მტკიცებას, რომ ღმერთის არსებობა, ე. ი. აბსტრაქტული წარმოდგენა შეიცავს არსებობას. სინიშნავს პირველ განსაზღვრებას *Causa sui*-ის განსაზღვრება, რომელიც ამბობს, რომ იგი არის ის, რომ, *cujus essentia involvit existentiam: sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens* (რომლის არსებობა არსება შეიცავს არსებობას ანუ მისა, რომლის ბუნებაა არ შეიძლება წარმოადგენს. იქნება არსებობა; — ცნებისა და არსის განუყოფლობა აქ ძირითადი განსაზღვრება და წინამძღვარია. მაგრამ რომელი ცნებაა ის ცნება, რომელიც სინიშნავს განუყოფლობას მოსდგამს. არასასრულ ნივთთა ცნება, რადგან იგივეთი ისეთი ნივთებია, რომელთა არსებობა შემთხვევითია და ცვლადია. ის გარკვევითაა, რომ სინიშნავს მთავრთმეტე თეორემათს: ღმერთი აუცილებელს არსებობს, დასაბუთება მოსდევს, აგრეთვე მეორე თეორემათს: ღმერთის არსებობა და მისი არსება ერთი და იგივეა, დასაბუთება მოსდევს, — დასაბუთება შედმეტ ფორმალისტმ წარმოადგენს. ღმერთი არის სუბსტანცია (და ღმერთი სუბსტანციაა კი, მაგრამ სუბსტანცია არის *Causa sui*; მაშასადამე, ღმერთი აუცილებლად არსებობს — სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა ის, რომ ღმერთი ისეთი რამ არის, რომლის ცნება და არსი ერთმანეთისგან უცხადია.

შედეგი

3) ამასთანავე რაც შეეხება გარეგან ნივთთა არსებობას უშუალო ცნობიერებას, ეს სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა გრძნობადი ცნობიერებას; ის გარემოება, რომ ჩვენ გრძნობადი უშუალო ცნობიერება გავაჩნია, ეს ძალიან მცირე მნიშვნელოვანი შემცენება; საინტერესო მხოლოდ ის არის, ვიცოდეთ, რომ ეს უშუალო ცოდნა გარეგან ნივთთა არსის შესახებ ცოდნება და დაბნეულობა, და რომ გრძნობადში, როგორც ასეთში, არავითარი ჭეშმარიტება არაა, რომ ამ გარეგან ნივთთა არსი, პირაქით, შემთხვევითია წარმავალია, მოჩვენებია, ჩვენაა — რომ მათ არსებობა მხოლოდ ისეთი არსებობა გააჩნიათ, რომელიც მათი ცნებისაგან მათი არსებისაგან გამოიყოფა.

§ 77.

მაგრამ ეს ორი თვალსაზრისი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია

1) კარტეზიანული ფილოსოფია ამ დაუსაბუთებელი და დაუზღო ბუთებლად აღიარებული წინამძღვრებიდან გადდის შემდგომ უფრო განვითარებულ შემეცნებაზე, და ამრიგად ახალი დროის მეცნიერებებს დასაბამი მისცა; თანამედროვე თვალსაზრისი კი პირაქით, თავისთავად იმ მნიშვნელოვან შედეგამდე მივიდა (§62), რომ ისეთი შემეცნება, რომელიც სასრულო გამოვლენებს მისდევს თავისი წინსვლის დროს, მხოლოდ სასრულო შემეცნება და არავითარი ჭეშმარიტებას არ შეიცავს. ეს თვალსაზრისი ღმერთის შესახებ ცნობიერებისაგან მოითხოვს, რომ ეს ცნობიერება აღნიშნულ და სახელობარ სრულიად აბსტრაქტულ რწმენაზე გაიყინოს.

2) ამასთან თანამედროვე თვალსაზრისი ჩვეულებრივი მეცნიერული შემეცნების მეთოდში, რომელიც კარტეზიუსმა შემოიღო ერთი მხრივ, არაფერს არ სცდის, და ამ მეთოდთან წარმომადგარ მეცნიერებანი ემპირიულია და სასრულისა სრულიად იმავე გზას და იმავე წესით მიჰყავს, — მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს თვალსაზრისი

¹ ანსელმის, პირაქით, ამბობს: *Negligentiae mihi videtur, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere* („Tractat. cur Deus homo“). („მე დაუდევრობად მიმანის, რომ, მას შემდეგ, რაც რწმენას განვიტოვეთ, აღარ ვეძიებთ შეიშვენიერებებს, რაც გვწამს“). ანსელმი ამით ქრისტიანულ მოძღვრებათა ერთ-ერთ უმთავრეს პრინციპს, რომელიც შეეხება სრულიად სხვაგვარ მწელ ამოცანას უჩვენებს, ვიდრე ის ამოცანა, რომელიც ჩვენს მიერ განხილულ თანამედროვე რწმენას აქვს მხედველობაში.

მეთოდს უკუადგებს, და რადგან მან სხვა არავითარი მეთოდი აღარ იცის, ამიტომ უკუადგებს ყოველგვარ მეთოდს იმის საცოდნოდ, რაც თავისი შინაარსით დაუსრულებელია; ამიტომ ის მთლად მოუწონება წარმოსახვათა და დარწმუნებათა ველურ თვითნებობას, ღირალობის დიდ წარმოდგენას თავის თავზე და გრძნობათა ქედმაღლობას, ან უზოგადი ენინიანობას და განწყვილობას, რომელიც ყველაზე უფრო დიდი სწრაფით ფილოსოფიისა და ფილოსოფიების წინააღმდეგ გამოდის. ისწორედ რომ ფილოსოფია არ დაუშვებს არც მძიმე დარწმუნებას, არც ფანტაზიას, არც აზრის ნებისმიერ აქტი-აქტი რყევას მსჯელობებში.

§ 78.

ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ჩვენ უნდა უკუვადგოთ შინაარსის ანუ ცოდნის დამოუკიდებელი უშუალობისა და ვითომდა მასთან შეუთავსებელი, ასევე დამოუკიდებელი გამოვლენის დაპირისპირება, რადგან იგი მხოლოდ ვარაუდითა და თვითჩეხური დაარწმუნებაა. ასევე ჩვენ უნდა ვთქვათ მეცნიერებაში შესვლის დროს ყველა სხვა წინამძღვრებისა თუ წინააღმდეგობის, რომლებიც შეიძლება აღებული იყოს წარმოდგენიდან ან აზროვნებიდან; ვინაიდან მხოლოდ მეცნიერებაში უნდა იქნეს გამოკვლეული ყველა ამგვარი განსაზღვრებანი, მხოლოდ მეცნიერებაში უნდა იქნეს შემეცნებული, თუ რას წარმოადგენენ ეს განსაზღვრებანი და მათი დაპირისპირებანი.

მეცნიერება. სექტაციონიზმი, როგორც შემეცნების ცალკე ფორმაში გატარებული უარყოფითი მეცნიერება, შესავალი გამოდგებოდა, სადა ამგვარი წინამძღვრების არარაობა დამტკიცებოდა. მაგრამ იგი იქნებოდა არა მარტო გაუხარელო, არამედ ზღაპრული ზავი, რადგან დიალექტიკური მომენტი თვითონ არის დაპირისპირებითი მეცნიერებების არსებითი მომენტი, როგორც ახლავ შევსებით ამა. თუმცა სექტაციონიზმს სასრული ფორმები მხოლოდ მარტივად და არამეცნიერულად უნდა გამოეყენება და მიეცემოდ უნდა ელიარებათ. ამგვარი სექტაციონიზმის გატარების მოთხოვნა იქნება, რაც იმის მოთხოვნა, რომ მეცნიერებას წინ უნდა წაუბრდეს ექვი ყველაფერში, ე.ი. სრული უწინააღმდეგობა ან ყველაფერში. ეს მოთხოვნა განსაკუთრებით გატა-

რებულა ზღაწეულობებში, რომ მხოლოდ წმინდა აზროვნებას ზღაწეულობით, თავისუფლების მეოხებით, რომელიც ყველაფერს განეყენება და თავის წმინდა აბსტრაქციას, აზროვნების სიმატრევის, სწვდება.

ლოგიის უფრო ზუსტი ცნება და დაყოფა

§ 79.

ლოგიკურის ფორმის მიხედვით სამი მხარე აქვს: ა) აბსტრაქტული ანუ განსჯითი, ბ) დიალექტიკური ანუ უარყოფით-თეონებრივი, γ) სპეკულატიური ანუ დადებით-თეონებრივი.

შენიშვნა. ეს სამი მხარე ლოგიკის სამ ნაწილს კი არ შეადგენს, არამედ ისინი ყოველი ლოგიკურ-რაციალური, ე. ი. ყოველი ცნების ანუ ყოველი ჭეშმარიტის მომენტებს წარმოადგენს საერთოდ. ყველა ისინი შეიძლება ნაგულისხმები იქნენ პირველ მომენტში, განსჯითის მომენტში და ამით დაჭერად იქნენ ერთმანეთისაგან გათიშულად, მაგრამ ამ სახით ისინი მათს ჭეშმარიტებაში არ განიხილება. — ის აღნიშვნები, რომლებიც აქ არის გაყვებული ლოგიკურის განსაზღვრების შესახებ, ასევე დაყოფაც, მხოლოდ წინასწარია და ისტორიული.

§ 80.

ა) აზროვნება როგორც განსჯა იყენება მყარ განსაზღვრულობასა და სხვა განსაზღვრულობათაგან ამ უკანასკნელის განსხვავებაზე; ამგვარი შეზღუდული აბსტრაქტული მისთვის თავისთავად დამოუკიდებელ არსებულად თვლება.

დანართი. როდესაც ლაბარაკია აზროვნებაზე საერთოდ წინა კერძოდ ცნებით შემცენებაზე, ამ დროს ზშირად მხედველობაში აქვთ მხოლოდ განსჯის მოქმედება. თუმცა აზროვნება უპირველეს ყოვლისა განსჯითი აზოვნებაა, მაგრამ იგი მისზე არ ჩერდება. და ცნებაც მარტო განსჯითი განსაზღვრება როდია. — განსჯის მოქმედება საერთოდ ის არის, რომ თავის შინაარსის ზოგადობის ფორმა მიანაკის; მართალია, განსჯით დადგენილი ზო-

გდი აბსტრაქტული ზოგადია, რომელსაც როგორც ასეთს განსაზღვრებულს უპირისპირებს, მაგრამ ამით თითონ იგი, იმავე დროს, თავად განსაზღვრება როგორც განსაკუთრებულად, ვინაიდან განსჯა თავისი საგნების მიმართ გამოიწვევს და განწყენებულ მოქმედებას აწარმოებს, ამიტომ იგი წარმოადგენს დაპირისპირებას უშუალო ჭრეტისა და გრძნობისადმი, რომელსაც როგორც ასეთს მთლიანად კონკრეტულთან აქვს საქმე და მასთან რჩება.

განსჯისა და გრძნობის ამ დაპირისპირების წინააღმდეგ არის მომართული ის ეგზოზო ზშირად განმეორებული საყვედურები, რომელთაც აზროვნებას საერთოდ წაუყენებენ და რომლებიც იმით გამოიხატება, რომ აზროვნება მკაცრი და ცალმხრივია, და რომ მას თავისი რაწმომდევრობით დამოუკველ და გამანადგურებელ შედეგებამდე მოუყვართ. ამგვარ საყვედურებს, იმდენად, რამდენადაც ისინი თავიანთი შინაარსით სამართლიანია, უპირველეს ყოვლისა, იმით უნდა უკუპასუხოთ, რომ ეს საყვედურები ზდება არა აზროვნებას საზოგადოდ, და კერძოდ არა ვინებით აზროვნებას, არამედ და მხოლოდ განსჯის აზროვნებას. მაგრამ შემდეგ კიდევ ის უნდა დაუუმართო, რომ უწინარეს ყოვლისა წმინდა განსჯითი აზოვნების უფლება და დამსახურება უნდა ვლინდეს, რაც საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში განსჯის დაუზღვრებლად ვერავითარი სიმტკიცისა და განსაზღვრულობას [გარკვეულობას] ვერ მივაღწევთ. უპირველეს, რაც უნდა შემცენებას, რეი იმით იწყება, რომ თავაწონ არსებულ საგნებს მათს გარკვეულ განსხვავებულობაში აითვისებს, და, მაგალითად, ბუნების განხილვის დროს, ნივთიერებაში, ძალები, გვარეობანი და ა. შ. განსხვავებულ იქნებიან და ფიქსირებული ამ თავიანთს განმხოლოებულობაში თავ-თავისთვის. აზროვნება აქ მოქმედებს როგორც განსჯა და მისი პრინციპი ამ დროს იგივეობაა, მარტო მიმართება, მარტო დამოკიდებულება თავის თავთან. ეს იგივეობაა სწორედ, რომ აპირობებს შემეცნებაში ერთი განსაზღვრებიდან მეორესკენ წინსვლას. სახელდობს, მათემატიკაში, მაგალითად, სიდიდე ის განსაზღვრებაა, რომელიც ყველა დანარჩენის წინსვლას, აზრის შემდგომ განვიარებას აპირობებს. გეომეტრიაში, ამის მიხედვით, ფიგურებს ერთმანეთს ადარებენ და წინ წამოწევენ, ხაზს გაუსვამენ იმას, რაც მათში იგივეობრივია (იდენტურია). ასევე შემეცნების სხვა სფეროებშიც, ასე, მაგალითად, იურისპრუდენციაში, ჩვენი აზრის მოქრობა უპირველეს იგივეობით განსაზღვრება. აქ ერთი განსაზღვრებიდან მეორე განსაზღვრებას დაასვენინ, ეს დასკვნა კი სხვა

არაფერია, თუ არა აზრის შემდგომი წინსვლა იგივეების პრინციპით. — როგორც თეორიულ სფეროში, ასევე პრაქტიკულ სფეროშიც განსჯას გვერდს ვერ აყუდვით. მოქმედებისათვის უმთავრესად საჭიროა ხასიათი, ხოლო ხასიათის მქონე ადამიანი განსჯილია, კუთვნილია კაცია, რომელსაც როგორც განსჯილს, კუთვნილია კაცს გარკვეული მიზანი თვალწინ უდგას და მას მტკიცედ მისდევს. ვისაც დიდი რამ სურს, მან, როგორც გოეთე ამბობს, თავისი თავის შესრულებას უნდა იცოდეს. ვისაც, პირიქით, ყველაფერი სურს, მას ფაქტიურად არაფერი სურს და ვერც ვერაფერს მიალეწეს. ქვეყნად უამრავი საინტერესო საგნებია; ესანური პოეზია, ქიმია, პოლიტიკა, მუსიკა, ყველაფერი ეს ძალიან საინტერესოა და არც არაფერი შეიძლება იყოს ცუდი იმაში, თუ ვინმეს ისინი აინტერესებს; მაგრამ იმისათვის, რომ გარკვეულმა ინდივიდუალმა გარკვეულ მდგომარეობაში რამე შექმნას, ამისათვის იგი ერთ განსაზღვრულ რამეს უნდა დაადგეს და თავისი ძალები მრავალ მხრეზე არ უნდა გაფანტოს. ასევეა სწორედ ყოველ პრაქტიკაში, სადაც მთავარი ის არის, რომ ამა თუ იმ საქმეს ადამიანი განსჯის, კუთვნილია კაცობრივად მისდევს. ასე, მაგალითად, მოსამართლე კანონს უნდა მისდევდეს, კანონის თანახმად უნდა გამოჰქონდეს განაჩენი, და ამ წესს არ უნდა გადაუხვიოს სამი თუ იმ მოსაზრებით, არ მიიღოს არავითარი თავის მართლებანი, მარჯვნივ ან მარცხნივ არ იუტრობოდეს. — შემდეგ საერთოდ უნდა ითქვას, რომ განსჯა განათლების არსებითი მომენტია. განათლებული ადამიანი არ ცმყოფილდება ბუნდოვანობა და გაურკვეველით, არაზნეულ საგნებს მათს მტკიცე გარკვეულობაში სწდება, მაშინ როდესაც განათლებული, პირიქით, ურწმუნოდ მტრეუბს აქეთ-იქით და ხშირად დიდი შრომის დახარჯვა საჭირო იმისათვის, რომ ასეთ ჯდა მანს შეუთანხმდე იმაზე, რაზეც ლაპარაკია და აიძულო, რომ უცვლელად ჰქონდეს მხედველობაში სწორედ ის ერთი გარკვეული პუნქტი, რასაც საქმე ეხება.

შემდეგ, ვინაიდან აღრიწმელად განმარტების თანახმად, ლოგიკური საერთოდ უნდა გავიგოთ არა მხოლოდ მტკიცეობის მოქმედების აზრით, არამედ, პირიქით, როგორც ერთთავად ზოგადი და, პასუხად, იმავე დროს როგორც ობიექტური, ამიტომ ეს გარემოება თავის გამოყენებას პოვნებს აგრეთვე განსჯაზე, ლოგიკურის ამ პირველ ფორმაზე. ამისდა მიხედვით განსჯა განხილული უნდა იქნას როგორც შესაბამისი იმისა, რასაც ღვთისმადლს უწოდებენ რაღონდაც მასშიც ესმით ის, რომ სასრული ნივთები არსებობენ და მტკიცე მყოფობა გააჩნიათ. ასე, მაგალითად, ბუნებაში ღვთის

მისი იმაში ხედავენ, რომ როგორც ცხოველთა, ისე მცენარეთა ჯილდსხვა კლასები და გვარობანი უზრუნველყოფილი არიან ყველაფრით, რაც კი მათ სჭირდებათ იმისათვის, რათა თავი დაირჩინონ წარმატება ექნეთ. ასეთივეა ვითარება ადამიანის ინდივიდუალისა და მთელი ხალხების მიმართაც, რომელნიც სწორედ ასევე ეცდებიან, რაც მათი არსებობისა და განვითარებისათვის საჭიროა, აწილობრივ წინასწარ აღმოაჩენენ როგორც უშუალოდ თვალწინ მათს (როგორც, მაგალითად, ჰაერს, წინადაგის თვისებას და მისი უფეს და ა. შ.), ნაწილობრივ კი ისინი გააჩნიათ ნიჭის, უნარისა და ხე. სახით. ამგვარად გავებული, განსჯა საერთოდ საგნობრივი ქვეყნის ყველა სფეროში ირენს თავს, და ამა თუ იმ საგნის სრულყოფილობისათვის არსებითად აუცილებელია ის, რომ მასში განსჯის პრინციპი თავის უფლებით კუთვნილ ადვილს პოვნებს. ასე, მაგალითად, ისტემწიფო სრულქმნილი ვერ იქნება, თუ მასში ჭერ კიდევ არ მომზადდა წოდებათა და პრაქტიკითა გარკვეული გარემოება, თუ მათი საქმის თანახმად სხვადასხვა პოლიტიკური და ადმინისტრაციული ფუნქციები ჭერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა განსაკუთრებულ ორგანიზებად იმავე სახით, რა სახითაც, მაგალითად, ამას ადვილი აქვს განვითარებულ ცხოველთა ორგანიზმში შეგარძნების, მართობის, მონელებისა და სხვ. განსხვავებული ფუნქციებით. — ასევე, აქამდე წარმოებული ახსნა-განმარტებებიც გამომდინდება, რომ მოღვაწეობისა და საქმიანობის თვით ისეთ დარგებსა და სფეროებშიც კი, რომლებიც ჩვეულებრივ წარმოდგენის თანად განსჯისაგან დამოუკიდებელი სჩანან, განსჯა მაინც უნდა არსებობდეს. იგი არ უნდა აკლდეს, ხოლო თუ არ არსებობს, ასეთი შემთხვევა ნაკლად უნდა იქნეს მიჩნეული. ეს იქმნის განსაკუთრებით ხე-ტყეაზე, რელიგიაზე და ფილოსოფიაზე. ხელოვნებაში, მაგალითად, განსჯა იმით შეზღუდდება, რომ ცნების თანახმად მშენებლის ხელისხევა ფორმები ფიქსირებული და განსაზღვრული არიან ღვთიანთს განსხვავებულობაში. შემდეგ, იგივე იქმნის ხელოვნების ცალკეული ნაწარმოებების შესახებ. ამისდა კვალიდ დრამატული ხელოვნების მშენებარებისა და დამთავრებულობისათვის აუცილებელია, რომ სხვადასხვა პირების ხასიათები მათი წმინდა და გარკვეული სახით იქნეს განხორციელებული და სახელდობრ ის, რომ ნათლად და გარკვევით იქნეს გადმოცემული ის სხვადასხვა მიზეზი და ინტერესები, რომელთაც საქმე ეხება. — შემდეგ, რაც უკეთესა რელიგიურ სფეროს, (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სარკისა და გაგების დახარჩუნ განსხვავებებს), მაგალითად, ბერ-

ძნული მითოლოგიის უპირატესობა ჩრდილოეთის მითოლოგიის თან შედარებით ის არის, რომ პირველში ღმერთების ცალკეულ სახეები პალატიურ გარკვეულობამდე არიან ჩამოქნლი, მასში როდესაც ჩრდილოეთის მითოლოგიაში ღმერთების სახეები ბუნდოვანებისა და გაურკვევლობის გამო ერთმანეთშია არეული. — დასაჩუღს, ის, რომ ვერც ფილოსოფია აუღლის გვერდს განსჯის, ყველაქამდე აღნიშნული ახსნა-განმარტების შემდეგ, ვეჭვობთ განსკუთრებულ გასწენებასა საჭიროებდეს. ფოლოსოფოსობისათუ უპირველეს ყოვლისა, ის არის საჭირო, რომ თვითნული აზრი მითის მისი სიზუსტით იქნეს ათვისებული და არ დატოვოთ ბუნდოვანობა და გაურკვევლობა.

მაგარა ჩვეულებრივ იმასაც ამბობენ, რომ განსჯა შორის არ უნა შეიჭრასო, და ამაში მართალი ის არის, რომ განსჯის განსაზღვრებას ყოველ შემთხვევაში, საბოლოო შედეგებს კი არ წარმოადგენენ არამედ სასრულო ზასიათისა არიან და თუ უფრო ზედმიწევნით ვიტყვით, იმ სახისა არიან, რომ უცოდურესობამდე მისულნი თავიანსაპირისპირო განსაზღვრებებად გარდაქმნებიან. ახალგაზრდობსათვისა და მამახსიათებელი აბსტრაქტუზმი ზეტიალი, ცხოვრებამ გამოცდილი აღმძიანი, პირიქით, აბსტრაქტულ „ან-ან“-ს კი ა გამოეცილება, არამედ კონკრეტულს ჩასჭიდებს ხელს.

§ 11.

პ) დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი მომენტი არის ამგვარ სასრულ განსაზღვრებათა მიერ საკუთარი თავის მოხსნა და თავიანთ დაპირისპირებულში გადასლა.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. 1) დიალექტიკური მომენტი, აღებული თავთავად, განსჯისაგან გამოყოფით, შეადგენს ს კ ე პ ტ ი ც ი ზ მ განსაკუთრებით მეცნიერულ ცნებებში. იგი დიალექტიკურის შედეგს შიშველი უარყოფის როგორც შეიცავან ხელოვნებას, რომელს ბრიადა განიხილავენ როგორც შეიცავან ხელოვნებას, რომელს გარკვეულ ცნებებში თვითნებურად შეაქვს არეგდარება და მთლიანობა მხოლოდ წ ი ნ ა ა ლ მ დ ე გ ო მ ბ ა თ ა მო ჩ ე ნ ე ბ ა ს იწვევს ასე რომ ამ გაგების თანახმად არა ეს განსაზღვრებები, არამედ ეს მოჩვენება არაფერია, ხოლო განსჯის განსაზღვრებები, პირიქით, ჭეშმარიტია. მართლაც, ზნირად დიალექტიკა, საარაფერია, თუ არა სიუბიექტური აქვით-იქით ქანაობის სისტე

მსჯელობისა, რომელიც ზან უარყოფს და ზან ამტკიცებს ამა თუ იმ დებულებას, როდესაც შინაარსი ავლია და სიცარიელეს ამ მსჯელობის მიერ შექმნილი ჭკუთმახვილობით ფარავს. — მაგრამ, პირიქით, დიალექტიკა თავისი ნამდვილი განსაზღვრულობით განსჯის განსაზღვრებათა, ნივთია და საერთოდ სასრულო საკუთარი ჭეშმარიტებისუნება. უკვე გააზრება წარმოადგენს გასვლას იზოლირებულ განსაზღვრულობიდან და მის იმ მიმართებას, რომლითაც იგი სხვებთან ურთიერთობაში შედის, თუმცა იგი თავის იზოლირებულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. დიალექტიკა კი, პირიქით, წარმოადგენს ერთიან განსაზღვრების მეორეში ი მ ა ნ ე ტ უ რ გადასვლას, სადაც მყოფდებმა განსჯის განსაზღვრებათა ცალმხრივობა და შეზღუდულობა, ე. ი. ის, რაც არის, სახელობარ, მათი უარყოფა. ყოველი სასრულის დედაარსი ისაა, რომ თავის თავს მოხსნის. ამიტომ დიალექტიკა შეადგენს აზრის მეცნიერული წინსვლის მამოძრავებელ სულს და იმ პრინციპს, რომლითაც მყარდება მეცნიერების შინაარსში ი მ ა ნ ე ტ უ რ ი კ ა ვ შ ი რ ი და ა უ ლ ე ი ლ ე ბ ლ ა ა, ისევე როგორც მასში მოცემული საერთოდ ჭეშმარიტი და არა გარეგანი ამაღლება სასრულზე.

დ ა ნ ა რ თ ი 1. დიალექტიკის სათანადოდ გაგებასა და შემეცნებას უფარესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. იგი არის საერთოდ პრინციპი ყოველი მოძრაობისა, ყოველი სიცოცხლისა და ყოველი მოქმედებისა სინამდვილეში. სწორედ ასევე ყოველი ჭეშმარიტად მეცნიერული შემეცნების სულიც დიალექტიკაა. ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში განსჯის აბსტრაქტულ განსაზღვრებებზე არაფერაა წარმოდგენილია როგორც უბრალო სამართლიანობის საქმე. ანდაზის თანახმად: იცხოვრე და აცხოვრე სხვაც; ასე რომ ადირებისგანა ერთივ და ა გ რ ე თ ე ვ მეორედ. მაგრამ თუ უფრო ახლოს გაუიჩნავთ, დაიხანავთ, რომ სასრული მართლ გარდაც კი არაა შეზღუდული, არამედ თავის თავს ის თავისი შინაგანი ბუნებით მოხსნის და თავის თავის მეოხებით გადადის თავის დაპირისპირებულში. ასე, მაგალითად, ამბობენ: „აღამიანი მოკვდავია“, და შემდეგ სიკვდილს განიხილავენ როგორც ისეთ რამეს, რომელსაც თავისი მიზეზი და საფუძველი მხოლოდ გარეგან გარემოებებში გაჩაჩნია; განიხილის ამ წესის თანახმად არსებობს აღამიანის ორი განსაკუთრებული, დამოუკიდებელი თვისება, თვისება სიცოცხლისა და ა გ რ ე თ ე ვ მოკვდაობისა. ჭეშმარიტად გაგება კი ისაა, რომ სიცოცხლე როგორც ასეთი თავის თავში ატარებს სიკვდილის ჩანასახს და საერთოდ სასრული თავის თავს თავის თავშივე ეწინააღმდეგება და ამის გამო

თავის თავსვე მოხსნის. — შემდეგ, არ შეიძლება დიალექტიკა უბრალო სოფიკიკაში ავეუროთ, რომლის არსი სწორედ ის არის, რომ იგი წამოაყენებს ცალმხრივ და აბსტრაქტულ განსაზღვრებებს მათს იზოლირებულობაში იმისდა მიხედვით, თუ რომელ მათგანს მოითხოვს ამ მომენტში ინდივიდუუმის ინტერესები და მისი განსაკუთრებული მდგომარეობა. ასე, მაგალითად, პრაქტიკული საქმიანობის დარგში არსებით მომენტს ის შეადგენს, რომ მე ვარსებობდე და საარსებო საშუალებები მქონდეს. მაგრამ თუ ახლა ამ მხარეს, ჩემი კეთილდღეობის ამ პრინციპს წინ წამოვწე და აქედან დასცენს გავაკეთებ, რომ უფლება მაქვს მოვიპარო ან ჩემს სამშობლოს ეულალატო, ეს უხამსი სოფისტკია. — სწორედ ასევე ჩემს პრაქტიკულ საქმიანობაში ჩემი სუბიექტური თავისუფლება არსებით პრინციპს შეადგენს იმ აზრით, რომ მე ჩემი შეზღუდულობისა და რწმენის მიხედვით უნდა ვიმოქმედო. მაგრამ თუ მე მხოლოდ ამ პრინციპის მიხედვით ვმსჯელობ, ესეც აგერთვე უხამსი სოფისტკია, და ამით ზნეობის ყოველგვარ პრინციპს გადავადგმე.

— დიალექტიკა ამგვარი მოქმედებისაა, მსჯელობის ამგვარი წესისაგან არსებითად განსხვავდება, რადგან ის სწორედ იმ პრინციპთან გამოდის, რომ საგნები თავისთავად და თავისთვის განიზილოს მათი ბუნების თანახმად. მაშინ აღმოჩნდება განსჯის ცალმხრივ განსაზღვრებათა სასრულობა. თუმცა დიალექტიკა ფილოსოფიაში ახალ რამეს როდეს წარმოადგენს. ანტერორ მთარგმნეთა შორის პლატონი დიალექტიკის აღმოჩენის უწოდებენ, და სამართლიანად, რადენადაც პლატონის ფილოსოფიაში დიალექტიკა პირველად გვხვდება თავისუფალი მეცნიერული და ამიტომ ობიექტური ფორმითაც. სოკრატეს მოძღვრებაში დიალექტიკურს. მისი ფილოსოფიის საერთო ხასიათის თანახმად, ჭერ კიდევ უმთავრესად სუბიექტური სახე აქვს, სახელდობრ იოანის სახე. სოკრატე თავის დიალექტიკას მიმართავს, ჭერ-ერთი, ჩვეულებრივი ცნობიერების წინააღმდეგ საერთოდ, და, მეორეც, განსაკუთრებით, სოფისტების წინააღმდეგ. თავის საუბრებში ის თავს ისე აჩვენებდა, ეითნა მას სურდა უფრო ზედმიწევნით შეეტყო ის საგანი, რომელზეც საუბარი იყო; ამ მიზნით იგი ყოველნაირ კითხვებს იძლეოდა და ამრიგად თავისი თანამოსაუბრეები მიჰყავდა იმის საწინააღმდეგო აზრამდე, რაც მათ თავიდან სწორი და სამართლიანი ეგონათ. თუ, მაგალითად, სოფისტები თვლიან თავს მასწავლებლებს უწოდებდნენ, სოკრატმა, პლატონის მიხედვით, მთელი რიგი კითხვების დასმით სო-

ფისტების მოწოდებ მენო ექამდე¹ მიიყვანა, რომ ეს უკანასკნელი იძულებული იყო ელიაგებინა, რომ ყოველგვარი სწავლა მხოლოდ გიგინებააო. — შემდეგ, პლატონი თავის მკაცრ მეცნიერულ დიალექტებში საერთოდ დიალექტიკური განხილვის საშუალებით აჩვენებს განსჯის ყოველგვარ მყარ განსაზღვრებათა სასრულობას. თუ გამოვაყვას, მაგალითად, „პარმენიდესში“ ერთიდან მრავალი, და მიუხედავად ამისა, გვიჩვენებს იმასაც, თუ როგორ არის სიმრავლე მხოლოდ ის, რომ განისაზღვრის როგორც ერთი. ასე-ეა ფართო გაგებით იყენებდა პლატონი დიალექტიკას. უახლეს ხანაში უმთავრესად კანტი იყო ის, ვინც დიალექტიკა კვლავ გაავსახენა და ეს უკანასკნელი ხელახლა თავისი შესაფერი ღირსებით დააყენა, და სახელდობრ მან ეს გააცნო ჩვენს მიერ უკვე აღნიშნულ (§ 48) გონების ეგერტფოდლებულო ანტიომიების შემოტანით, რომლებშიც საქმე ეხება არა სხვადასხვა საფუძველთა შორის უბრალო მსჯელობას, არა მხოლოდ სუბიექტურ მსჯელობას, არამედ იმას, რომ ნარჩენები იქნეს, რომ განსჯის ყოველი აბსტრაქტული განსაზღვრება, მხოლოდ იმ სახით აღებული, როგორიდაც ის თავის თავს აძლევს, უშუალოდ გადადის თავის დაპირისპირებულში. — როგორც არ უნდა ჭიუტობდეს განსჯა დიალექტიკის წინააღმდეგ, მაინც არასხვით არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ დიალექტიკა მხოლოდ ფილოსოფიური ცნობიერებისათვის არსებობს, რადგან ის, მიუხედავ დიალექტიკაში ლაპარაკი, ჩვენ ვნახულობთ უკვე ყოველ ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც და საყოველთაო ცდამიც. ყველაფერი, რაც ჩვენს ირგვლივ არის, შეიძლება განხილული იქნეს როგორც დიალექტიკურის მაგალითი. ჩვენ ვიცით, რომ ყოველი სასრული, მისი ნაცვლად, რომ იყოს მყარი და საბოლოო, პირიქით, ცვალებადი და წარმავალი, და ეს სხვა არა არის რა, თუ არა სასრულის დიალექტიკა, არა წყალბოლითაც იგი, როგორც თავისი თავის სხვა, უნდა მოვიდეს იმის ფარგლებიდან, რაც არის უშუალოდ, და თავის დაპირისპირებულში გადავიდეს. თუ ზნეობი (§ 80) ნათქვამია, რომ განსჯა განხილული უნდა იქნეს როგორც ისეთი რამ, „რაც ღმერთის სიკეთე, ღვთაებრივი მადლის წარმოდგენა“ შეიცავს, ახლა დიალექტიკის შესახებ იმავე (ობიექტური) აზრით უნდა შევიდნენ, რომ მისი პრინციპი ღმერთის ძლიერე-

¹ 1840 წლის გამოცემაში: „den Sophisten Protagoras“ (სოფისტ პრატა-ტორა), პოლანდის გამოცემაში: „...nach Platon... den Sophistenschüler Meno“ (პლატონის მიხედვით... სოფისტების მოწოდებ მენო). მოიკრ.

ბი ს წარმოდგენას შეესატყვისება. ჩვენ ვამბობთ, რომ ყველა ნი-
თი (ე. ი. ყველა სასარული, როგორც ასეთი) სამსჯავროს წინაშე წარ-
სდგება და, მაშასადამე, დიალექტიკაში ჩვენ ვხედავთ საყოველთაო-
უძლეველ ძალაუფლებას, რომელსაც ვერაფერი ვერ დაუდგე-
წინ და ვერ გაუძღვს, როგორც უნდა უზრუნველყოფილი და მკ-
რ, მტკიცე ევონის თავისი თავი. ამ ძლიერების განსაზღვრით, რ-
თქმა უნდა, ჭარ კიდევ არ ამოიწურება ღვთაებრივი არსების სიღრ-
მე, ღმერთის ცნება; მაგრამ იგი უსათუოდ არსებით მომენტს შეად-
გენს ყველა რელიგიური ცნობიერებაში. — შემდეგ, დიალექტიკ-
ვლინდება ბუნებრივი და გონითი სამყაროს ყველა განსაკუთრებულ
სფეროსა და წარმონაქმნებში. ასე, მაგალითად, იგი ვლინდება ციუ-
სხეულთა მოძრაობაში, ესა თუ ის პლანეტა ახლა ამ ადგილას იმყო-
ვება, მაგრამ თავისთავად ისეთია, რომ იგი სხვა ადგილსაც უნდა იყო-
ვებოდა, და ამ თავის სხვადავადან იმით ანხორციელებს, რომ თავი
თავს ამოძრავებს. სწორედ ასევე დიალექტიკური აღმოჩენდება ფ-
ზიკური სტიქიები და მეტეოროლოგიური პროცესი მათი დიალექტ-
კის გამოვლენაა. იგივე პრინციპი წარმოადგენს ბუნების ყველა და-
ნარჩენი პროცესის საფუძველს და ამავე დროს მთელ ბუნებას ა-
ძლებს თავის თავზე მაღლა ადგეს. რაც შეეხება დიალექტიკ-
არსებობას გონითი სამყაროში, კერძოდ სამართლისა და ზნეობ-
ს სფეროში, აქ საკმარისია მხოლოდ გავისხენოთ, რომ თანახმადა
ყოველთაო გამოცდილებისა, უკიდურესობამდე მიყვანილი ყოველ-
მდგომარეობა ან მოქმედება მის დაპირისპირებულად იქცევა;
დიალექტიკა მრავალ ანდაზაშიც კი არის აღიარებული. ასე მაგა-
თად, ერთი ანდაზა ამბობს: *summum ius summa injuria*, რაც იმ-
გამოხატავს, რომ უკიდურესობამდე მიყვანილი აბსტრაქტულ
სამართალი უსამართლობად იქცევა. ასევე სწორედ ცნ-
ობლია, რომ პოლიტიკურ სფეროებში ანარქიისა და დესპოტიზმ-
უკიდურესობანი ერთმანეთს მოსდევენ ზოლზე. დიალექტიკის შე-
ნების ზნეობის სფეროში მისი ინდივიდუალური სახით ჩვენ ვნახ-
ობთ იმ საყოველთაოდ ცნობილ ანდაზებში: ქედამდობას და ცი-
ბა მოსდევს, მეტისმეტ სიმახილეს — მეტისმეტი სიჩუნიდან და
ა. შ. გრძნობასაც, როგორც ზორციელს ისე სულოვს, თავისი დი-
ალექტიკა აქვს. ცნობილია, რომ ტყიოვლისა და სიხარულის უკიდ-
რესობანი ერთმანეთში გადადიან; სიხარულისაგან აღტყინებულ
გულს ცრემლებში ნახავს შეებას, ხოლო უღრმესი დარდი გარემო-
ბისდაკარგულ ზოგჯერ სიცილში იჩენს თავს.

და ნ ა რ თ ი 2. სექტეტიკაში არ შეიძლება განხილული იქნეს
როგორც მხოლოდ ევონის შესახებ/მოძღვრება; პირიქით, ის სრულ-
ყოველმრწამსი დარწმუნებულია თავის საქმეში, ე. ი. ყოველი სასარულის
საფუძველში. ვინც მხოლოდ ევონს, მას ჭარ კიდევ იმდო-
ბის, რომ მისი ევონი შეიძლება გადაწყდეს და ან ერთი და
მეორე განსაზღვრება, რომელთა შორისაც ის მერყეობს,
ტკიცე და ქეშმარიტი აღმოჩნდეს. ნამდვილი სექტეტიკაში კი, პირ-
იქით, წარმოადგენს სრულ სასოწარკვეთილებას, უმედობას ყვე-
ლა იმის მიმართ, რასაც კი განსჯა მტკიცედ და ურყევად სთვლის და
მისი შედეგად იქმნება ურყევობისა და შინაგანი სულოერი სიმშვი-
დის განწყობილება. ასეთია ამაღლებული, ანტიკური სექტეტიკა-
რომელსაც კერძოდ სექტ ემპირიკოსის გადმოცემაში ვნახუ-
ლობთ და რომელიც სტოიკოსებისა და ეპიკურელების დოგმატი-
კური სისტემების დამატების სახით გვიან რომაულ ხანაში განვი-
რდია. ამ ამაღლებულ ანტიკურ სექტეტიკაში არ უნდა აეურთოთ
დრე უკვე მოხსენებული (§ 39) თანამედროვე სექტეტიკაში, რომე-
ლი ნაწილობრივ წინ უსწრებდა კრიტიკულ ფილოსოფიას, ნაწი-
ლობრივ კი ამ უკანასკნელიდან წარმოსდგა და რომელიც მხოლოდ
იმით გამოიხატება, რომ ზეგნობადის ქეშმარიტებასა და ღირს-
საქმუნობას უარყოფს, და, პირიქით, გრძნობადისა და უშუალო
გრძნობაში არსებულს აღნიშნავს როგორც ისეთ რამეს, რასაც
სხვა მივლევდეთ და მხარს ვუჭერდეთ.

სხვათაგან, თუ სექტეტიკაში ჭარ კიდევ დღესაც ხშირად განი-
ვიწყებენ როგორც საერთოდ ყოველგვარი დადებითი ცოდნის უძლე-
ვლ მტერს და, მაშასადამე, როგორც აგრეთვე ფილოსოფიის უძლე-
ვლ მტერს, რადენადაც ფილოსოფიას საქმე აქვს დადებით შემეც-
ნებაში, ამის საწინააღმდეგოდ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფაქტიუ-
რად მხოლოდ სასარულს, აბსტრაქტულ განსჯიის პარონებებს უნდა
მხრდეს სექტეტიკაში და არც შეუძლია წინ აღუდგეს მას, მაშინ
როდესაც ფილოსოფია, პირიქით, სექტეტიკაში შეიცავს როგორც
საქმეს, სახელდობრ, როგორც დიალექტიკურ მომენტს. მაგრამ
ფილოსოფია დიალექტიკის მხოლოდ უარყოფითს შედეგზე არ ჩერ-
ბა, როგორც ამას ადგელი აქვს სექტეტიკაში დროს. ეს უკანას-
კნელი არ სცნობს ამ შედეგს, რადგან მას შიშველ, ე. ი. აბსტრაქ-
ტულ უარყოფად მიიჩნევს. ვინაიდან დიალექტიკისთვის შედეგად
მხოლოდ აქვს, ამიტომ იგი, სწორედ იმის გამო, რომ შედეგია,
მხოლოდ დიდებითი არის, რადგან თავის თავში მოხსნილი სახით
სცნობს იმას, რისგანაც ის წარმოსდგა როგორც შედეგი და უმი-

სოდ არც არსებობს. მაგრამ ეს უკვე ლოგისტიკის მესამე ფორმის სახელდობრ სპეკულატიური ანუ დიდებით-გონებრივი ფორმის ძირითადი განსაზღვრებაა.

§ 82.

ყ სპეკულატიური, ანუ დიდებით-გონებრივი მომენტი წყდება განსაზღვრებათა ერთიანობას მათს დაპირისპირებაში, კოეფიციენტს, რომელსაც მათი გადაწყვეტა და მათი გადასვლა შეიცავს.

შენიშვნა. 1) დიალექტიკის დიდებითი შედეგი აქვს, რადგან მას გარკვეულ შინაარსს გააჩნია, ანუ, სხვათაგან რომ ვთქვათ, ვინაიდან მისი შედეგი მართლაც გარკვეული აბსტრაქტული არარსის, არამედ იმ გარკვეულ განსაზღვრებათა უარყოფაა, რომლებსაც შედეგი სწორედ იმიტომ შეიცავს, რომ იგი უშუალო არარსის არაა, არამედ რაღაც შედეგია. 2) ამიტომ ეს გონებრივი თემა რაღაც აზრისეულია და აბსტრაქტული, მაინც კონკრეტული რაღაცაა, იმიტომ რომ იგი არის არა მარტივი, ფორმალური ერთიანობა, არამედ განსხვავებული განსაზღვრებათა ერთიანობა. ამიტომ საერთოდ ფილოსოფიის სრულიად არა აქვს საკმარისი აბსტრაქციუზიზმი ანუ ფორმალური აზრებიდან, არამედ მას მხოლოდ კონკრეტულ აზრებიდან აქვს საკმარისი. 3) სპეკულატიური ლოგიკა შეიცავს წმინდა განაჩენითი ლოგიკას, და პირველი მამნივე შეიძლება მეორედ გარდაიქმნას; ამისათვის სხვა არაფერია საჭირო, გარდა იმისა, რომ იქიდან დიალექტიკური და გონებრივი გამოიყვანოს; და მაშინ იგი იქცევა იმად, რაც ჩვეულებრივ ლოგიკაა, იქცევა აზრის სხვადასხვა, ერთად თავმოყრილ განსაზღვრებათა ისტორიად, განსაზღვრებათა, რომლებიც მიუხედავად თავიანთი სასრულობისა უსასრულო რაღაცად ითვლებიან.

დანართი. თავისი შინაარსით გონებრივი მომენტი იმდენად ნაკლებ წარმოადგენს მარტო ფილოსოფიის საკუთრებას, რომ, პირიქით, ჩვენ უფრო უნდა ვთქვათ, იგი ყველა ადამიანისათვის არსებობს, განათლებისა და სულიერი განვითარების რასა ფეხურზეც არ უნდა იმყოფებოდეს; ამ აზრით ადამიანს ძველთაგანვე სამართლიანად უწოდებდნენ გონიერ არსებას. გონიერების თავ-

დაპირველი, ზოგადი, ემპირიული შემეცნების წესი თავიდან დაუშვით შემეცნების წინააღმდეგობისა და წინამძღვრის წესისა, და გონიერების ხასიათი, შემოიღონ გონიერების განმარტების თანახმად (§ 45), საერთოდ ისაა, რომ იგი რაღაც უპირობო და, მაშასადამე, თავისი განსაზღვრების თავისივე თავში შემცველია. ამ აზრით ადამიანმა ყოველ ნივთს თუ საკითხზე უწინ იცის გონიერული, რამდენადაც მან ღმერთი იცის და იცის ეს უკანასკნელი როგორც თავისი თავით განსაზღვრული. შემდეგ სწორედ ასევე და იმდენად არის გონიერების ცოდნა მოქალაქის ცოდნა თავის სამშობლოზე და მის კანონებზე, რამდენადაც ამ კანონებს მისთვის იმ რაღაც უპირობოს და ამასთანავე ზოგადსაყოველთაოს მნიშვნელობა აქვთ. რომელსაც ის თავისი ინდივიდუალური ნებისყოფით უნდა დაემორჩილოს; სწორედ მაგვრით თვით ბავშვის ცოდნა და ნება-სურვილებიც გონიერულია, რამდენადაც მან იცის თავისი მშობლების ნება და სურს იგი.

შემდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ სპეკულატიური საერთოდ სხვა არაფერია, თუ არა გონიერული (და სახელდობრ დიდებით გონიერული), რამდენადაც იგი იზრება. ჩვეულებრივს ყოველდღიურ ცხოვრებაში გამოთქმა სპეკულაციისა ძალიან გაურკვეველი და ამასთანავე დავემდებარებულნი აზრით იხმარება, ასე, მაგალითად, როდესაც ლაპარაკია საჭიროა ან საუბრო საკუთრებაზე და მასში ესმით მხოლოდ ის, რომ, ერთი მხრივ, უშუალო ხელთნებისთვის ფარგლებს სცილდებიან, ხოლო მეორე მხრივ, ესმით ის, რაც ამგვარი საკუთრებების შინაარსს შეადგენს, ჯერჯერობით მხოლოდ სუბიექტური რამ არის. მაგრამ ასეთი არ უნდა დარჩეს, რამდენ რეალიზებული ან ობიექტურობაში უნდა იქნეს გადატანილი.

სიტყვა „საკუთრების“ ამ ჩვეულებრივი ხმარების შესახებ უნდა ითქვას, რაც ადრე იღვის შესახებ შევნიშნეთ; ამას აგრეთვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სპეკულაციის შემდგომი შენიშვნა უნდა დავუმატოთ, რომ სხივად თვით ადამიანებიც, რომლებიც თავიანთ თავს განათლებულ ადამიანად თვლიან, საკუთრებაზე უბრალო სუბიექტური რაღაცის მსახველობით გარკვევით ლაპარაკობენ; სახელდობრ, ისინი ლაპარაკობენ ლაპარაკობენ; ბუნებრივი ან გონივით მდგომარეობისა და ურთიერთობების გარკვეული გაგება, მარტო საკუთრებისად აღებული, მართლაც შეიძლება ძალიან ლამაზი და სწორი იყოს. მაგრამ ცდა მას არ ეთანხმება და სინამდვილეში გამოსაყენებელი მაგვარი რამ არც შეიძლება დამზებული იქნეს. ამის წინააღ-

მდეგ ის უნდა ითქვას, რომ საბჭოულარტუი თავისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობის თანახმად არც წინასწარ და არც საბოლოოდ არაა წმინდა. საბჭოულარტუი რამე, არამედ, იგი სწორედ ისაა, რაც თავის თავში მოხსნის სახით შეიცავს იმ დაპირისპირებებს, რომლებსაც განსჯა ვერ განსჯილობა (და, მაშასადამე, იგი შეიცავს აგრეთვე სუბიექტურობას და ობიექტურობის დაპირისპირებასაც); სწორედ ამით მქაღვნიდება, რომ როგორც კონკრეტული და როგორც ტოტალობა, ამიტომ სპეციალარტუი შინაარსი არც შეიძლება ცალმხრივი დებულებებით გამოიხატოს. თუ, მაგალითად ვამბობთ, რომ აბსოლუტური არის სუბიექტურობა და ობიექტურობის ერთიანობა, თუმცა ეს სწორია. მაგრამ ცალმხრივია იმდენად, რამდენადაც აქ მხოლოდ ერთიანობაა გამოთქმული და ხაზი მხოლოდ მას აქვს გასმული, მაშინ როდესაც სუბიექტური და ობიექტური არა მარტო იგივე არიან. არამედ ერთმანეთისგანაც განსხვავდებიან.

საბჭოულარტუის მნიშვნელობის შესახებ აქ კიდევ ის უნდა შევხსენოთ, რომ მასში იგივე უნდა იქნეს გაგებული, რასაც ადრე მისტრიკური ეწოდებოდა; ამ უკანასკნელ სახელწოდებას განსაკუთრებით რელიგიური ცნობიერებისა და მისი შინაარსის მიმართ ხმარობდნენ ხშირად. დღეს როდესაც მისტრიკურობის შესახებ ლაპარაკობენ, ამ სიტყვის როგორც წესი ჩვეულებრივად ხმარობენ საიდუმლოებით მოცულობისა და შეუცნობელის აზრით, ხოლო ამ საიდუმლოებით მოცულობისა და შეუცნობელს ადრემილებული განათლებისა და აზრთა წყობის სხვადასხვაობისა კვალად, ერთნი უყურებენ როგორც განსაკუთრებით ნაშვლებსა და ჭეშმარიტ რამეს, მეორენი კი მასში მხოლოდ ცრუმორწმუნეობასა და ცთუნებას ხედავენ. ამის გამო უპირველეს ყოვლისა უნდა შევხსენოთ, რომ მისტრიკური მართლაც საიდუმლოებით მოცული რამ არის, მაგრამ ის საიდუმლოებით მოცულობა მხოლოდ განსჯისათვის და ისიც მხოლოდ ამიტომ, რომ განსჯის პრინციპი აბსტრაქტული იგივეობაა, ხოლო მისტრიკური (როგორც საბჭოულარტუის ტოლფასი) იმ განსაზღვრებათა კონკრეტული ერთიანობაა, რომელთაც განსჯა მხოლოდ ამით გაითქმელობდა და დაპირისპირებულობაში აღიარებს ჭეშმარიტად. შემდეგ უნდა დავუმატოთ, თუ ისინი, ვინც მისტრიკურს ჭეშმარიტ რაიაცად აღიარებენ, ასევე იმით მკაცრდებლობენ, რომ მას მთლიანად საიდუმლოებით მოცულად სცნობენ, მაშინ, ისინი თავიანთი მხრივ ამით მხოლოდ იმას გამოთქამენ, რომ აზროვნებისათვისაც მხოლოდ აბსტრაქტული იგივეობის დადგენის მნიშვნელობა აქვს, და ამიტომ, მათი აზრით, იმისათვის, რომ ჭეშმარიტე-

ბის მივალწით, საჭიროა ხელი ავიღოთ აზროვნებაზე, ანუ როგორც ტყვიან ხოლმე, გონება უნდა დავატყვევოთ. მაგრამ, როგორც ვივანხეთ, აბსტრაქტული განსჯით აზროვნება იმდენად ნაცლებ წარმოადგენს რაიმე მყარსა და საბოლოოს, რომ, პირიქით, იგი შეიძლება როგორც თავის თავის მუდმივი მოხსნა და თავის დაპირისპირებულში გადასვლა, მაშინ როდესაც წინააღმდეგ ამისა გონებით აზროვნება, როგორც ასეთი, სწორედ ის არის, რომ დაპირისპირებულებს თავის თავში იდეალური მომენტების სახით შეიცავს. მაშასადამე, ყოველ გონიერულს ჩვენ ამავე დროს მისტრიკურიცაა ვუწოდოთ, მაგრამ ამით ჩვენ მხოლოდ იმას ვამბობთ, რომ ის სისრის ფარგლებს სცილდება, და არასგზით არ ვამბობთ იმას, რომ ეს საერთოდ განხილული უნდა იქნეს როგორც აზროვნებისათვის მიწვევითი და შეუცნობელი.

§ 83.

ლოგოპი იყოფა სამ ნაწილად:

I. მოძღვრება არსის შესახებ.

II. მოძღვრება არსების შესახებ.

III. მოძღვრება ცნებისა და იდეის შესახებ.

სახელდობრ იგი იყოფა შემდეგ მოძღვრებებად:

I. მოძღვრება აზრზე მის უშუალოებაში, — მოძღვრება მის თავად ცნებაზე.

II. მოძღვრება აზრზე მის რეფლექსიასა და გაშუალებაში, — მოძღვრება ცნების თავისთვის არსისა და არსის, (ა რ ე ფ ლ ე კ ს ი ა — Schein) შესახებ.

III მოძღვრება აზრზე, რომელიც თავის თავში უკუბრუნდება და თავის თავთან განვითარებულს შიშობა, — მოძღვრება თავის თავად და თავისთვის თავზე.

დანართი. აქ მოცემული დაყოფა ლოგოპის, ისე როგორც ცოცხალი განვითარებული ახსნა-განმარტებანი აზროვნების შესახებ უნდა განვიხილოთ როგორც წინასწარუწყება, ხოლო მათსა და მოცემუბას, ანუ დასაბუთებას პირველად მხოლოდ თვითონ აზროვნების დაწვრილებით ჩატარებული განხილვიდან მივიღებთ; ვინაიდან დასაბუთება ფილოსოფიაში იმას ნიშნავს, რომ ნაწევრები დაგვიტოვო.

მეტაფიზიკურ განსაზღვრება ნიშნავს მისი ბუნების გამოხატვას აზრე მშობიარეობაში; მაგრამ ლოგია მოიცავს ყველა აზრს, სანამ ისინი ჯერ კიდევ აზრების ფორმით არსებობენ. მეორე განსაზღვრებანი კი, რომლებიც წარმოადგენენ რაღაც სფეროს მის განსხვავებაში, პირიქით, სასრულის დეფინიციები არიან. მაგრამ თუ ჩვენ ემხრობით დეფინიციების ფორმას, მაშინ ეს იმას ნიშნავდა, რომ წარმოადგენს თვალწინ უდგას, ექვემდებარება სუბსტრატს; რადგან აბსოლუტური, რომელმაც აღმოჩენა უნდა გამოსახოს აზრის მნიშვნელობითა და ფორმით, თავისი პრედიკატის მიმართ, აზრებში განსაზღვრული და ნამდვილი გამოხატულების მიმართ, რჩება მხოლოდ ნაგულისხმებ ნაგარად აზრად, მხოლოდ თავის თავად განსაზღვრულ სუბსტრატად. ვინაიდან აზრს, საქმის არსს, რასაც მხოლოდ აქ საქმე ეხება, მხოლოდ პრედიკატი შეიცავს, ამიტომ წინადადებას ფორმა, ისე როგორც ის ქვემდებარე [სუბიექტი], სრულიად ზედმეტ რამეს წარმოადგენს (შდრ. § 31 და ქვემოთ თავი მსგელობის შესახებ).

დანართი. ლოგიკური იდეის ყოველი სფერო განსაზღვრებათა რაღაც ტოტალობა და აბსოლუტურის გამოხატულება აღმოჩნდება. ასეთი აღმოჩენება აგრეთვე არის, რომელიც შეიცავს თეორიობის, რადენობისა და ზომის სამსახურს. თეორიობა, უპირველეს ყოვლისა, არსის იდენტური გარკვეულობა, ანუ რომ, რაიმე სწევებს იმად ყოფნას, რაც არის, რდესაც თავის თეოსობრიობას კარგავს. რადენობა, პირიქით, არსისთვის გარეგანი, მძთერის გულგრილი განსაზღვრულობა. ასე, მაგალითად, სახლი რჩება იმად, რაც არის, სულ ერთია, გინდ დიდი იყოს და გინდ პატარა; წითელი რჩება წითლად სულ ერთია, ღია იქნება თუ შუქი. არსის მესამე საფეხური, ზომა, ორივე პირველის ერთიანობაა, იგი თეოსობრივი რაოდენობაა ყველა ნივთს თავისი ზომა აქვს, ე. ი. რადენობრივად ისინი განსაზღვრული არიან და მათთვის ასეთი და ასეთი სიდიდე სულ ერთია, გულგრილია, მაგრამ ამ გულგრილობასაც, განურჩევლობასაც ამჟღავნებს თავისი საზღვარი აქვს, რომლის გადალახვით, შემდგომ გადადებით ამ შემცირებით ნივთები უკვე ის ალარ იქნებიან, რაც იყვნენ. შემდეგ, ზომიდან მივიღებთ წინასწარ იდეის მეორე მთავარი სფეროსაც, არსების საკაცენ.

არსის აქ დასახელებული სამი ფორმა, სწორედ იმიტომ რომ ისინი პირველნი არიან, ამასთან ყველაზე უფრო ღირბილი არიან,

ი. ი. ყველაზე უფრო აბსტრაქტული არიან. უშუალო, გრძნობადი ცნობიერება, რამდენადაც ისიც აგრეთვე აზროვნებს, უმთავრესად თეოსობრიობისა და რაოდენობის აბსტრაქტული განსაზღვრებებით შემოფარგლდება. ამ გრძნობად ცნობიერებას ვანიხილავთ როგორც ყველაზე უფრო კონკრეტულსა და, მაშასადამე, ამასთანავე როგორც ყველაზე უფრო უმდიდესს; მაგრამ ის ასეთია მხოლოდ მასალის მიხედვით, თავისი აზრისეული შინაარსის თვალსაზრისით კი, პირიქით, იგი ფაქტურად ყველაზე უფრო ღირბილი და ყველაზე უფრო აბსტრაქტულია.

A.

თეოსობრიობა

ა. არსი.

§ 86.

წმინდა არსი საწყისია, რადგან იგი წმინდა აზრის არს და განსაზღვრელი მარტივი უშუალოც, პირველი საწყისი არ შეიძლება იყოს გამუშალებული და ჰქონდეს შემდგომი განსაზღვრება.

შენიშვნა. ყველა ეჭვი და მოგონებანი, რომლებიც კი მოიხდებიან წაუყენონ მეცნიერების აბსტრაქტული ცარიელი არსით დაწყებას, განიფანტება იმის მარტივი შეგნებით, რაც საწყისი ბუნებას თან მოაქვს. არსი შეიძლება განისაზღვროს როგორც „მე-ს“, როგორც აბსოლუტური განუსხვავებულობა [განუჩეცლობა] ანუ იგივეობა და ა. შ. უმხედველობაში ვიკონიებთ იმ მოთხოვნას, რომ დაწყებული იქნას ან უსათუოდ ღირსსარწმუნოთი, ე. ი. თვითი იქნას თავისი ღირსსარწმუნოებით, ან აბსოლუტური ქეზიტი განსაზღვრებით [დეფინიციით] ანდა ჰერეტიკი, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ესა და მისი მსგავსი ფორმები პირველნი არ იყვნენ. მაგრამ ვინაიდან თვითიველ ამ ფორმაში უკვე არსი უშუალებდა, ამიტომ ისინი ქეზმარტივად პირველნი არ არიან; მხოლოდ არსი გამოსვლა რაიმე პირველიდან რომელიმე მეორე გადასაცემლად და განსხვავებულისაგან წარმოსდგება.

თუ „მგ“ = „მეს“, ან კიდევ ინტელექტუალური ჰერეტა ნამდვილად აღებული იქნება როგორც მხოლოდ პირველი, მაშინ ის ამ წმინდ უშუალოებაში სხვა არაფერია, თუ არა ა რ ს ი, ისე როგორც, პირ ექით, წმინდა არსი, აღებული უკვე არა როგორც ეს აბსტრაქტულ არსი, არამედ როგორც თავის თავში გაშუალების შემცველი არსი, არის წმინდა აზროვნება ან ჰერეტა.

ხოლო თუ ა რ ს ს გამოვხატავთ როგორც აბსოლუტურის პრ დიკატს, მაშინ მივიღებთ მის პირველ განსაზღვრებას: ა ბ ს ო ლ უ რ ი ა რ ს ა რ ს ი. ეს (აზრებში) წარმოადგენს სრული დაწყებითის, ყველაზე აბსტრაქტულ და ყველაზე ღირბ განსაზღვ რებას. იგი ელ ე მ ა ტ ე მ ს განსაზღვრება, მაგრამ ამასთანავე ცნობილი განსაზღვრება, რომ ღ მ ე რ თ ი ყ ე ლ ა რ ე ა ლ მ ა თ ა ე რ თ ო ბ ლ ო ბ ა ა. ეს განსაზღვრება სახელდობრ გ ა ლ ს ი ს მ ო ბ ს, რომ საჭიროა აბსტრაქტიზება იმ შეზღუდულობიდან რომელიც ყოველ რეალობაშია, ასე რომ ღმერთი მხოლოდ რ ე ლ უ რ ი ა ყოველ რეალობაში, ყო ე ლ ა დ რ ე ა ლ უ რ ი ა. მ ნაიდან რეალობა თავის თავში უკვე შეიცავს რეფლექსიას ამიტომ ის უფრო უშუალოდ გამოთქმულია იმაში, რასაც იაკობ ამბობს სპინოზას ღმერთის შესახებ, რომ იგი არის ა რ ს ი ს პ რ ი ს ც ი პ ი ყოველ მ უ ნ ა რ ს შ ი.

და ნ ა რ თ ი 1. როდესაც არაოვნებას ეიყვებთ, ჩვენ სხ არაფერი არა გვაქვს, გარდა აზრისა მის წმინდა განუსაზღვრელობა ში, ვინაიდან განსაზღვრებისათვის უკვე საჭიროა ერთი რაღაც კიდევ სხვა რამ; მაგრამ დასაწყისში ჩვენ ჯერ კიდევ არ გვაქვს არ თითარი სხვა რამ. განუსაზღვრელი, იმ სახით, როგორც ჩვენ გვაქვ არის უშუალო და არა გაშუალებული განუსაზღვრელობა, არა მოს ან ყოველგვარი განსაზღვრულობისა, არამედ იგი არის განუსაზ ვრელობის უშუალობა, განუსაზღვრელობა ყოველგვარი განსაზ ვრულობის უშინ, იგი არის განუსაზღვრელი, განსაზღვრებებს გ კლემბული როგორც ყოველსუპრატრეუსი. ამას კი ჩვენ ვუწოდებ არსს. მისი არც შეგარძნება შეიძლება, არც ჰერეტა და არც წარმო გენა, არამედ იგი არის წმინდა აზრი და როგორც ასეთი ჰქმნ საწყისს. არსებები განსაზღვრებებს მოკლებულია, მაგრამ ის ისე განუსაზღვრელია, რომელსაც უკვე გაუშლია გაშუალება და გან სზღვრებას უკვე მოხსნილი სახით შეიცავს.

და ნ ა რ თ ი 2. ფილოსოფიის ისტორიაში ჩვენ ეპოევებით ღ ვიყური იდეის სხვადასხვა საფეხურებს ურთიერთ მიმოყოლი ფი ლოსოფიური სისტემების სახით, რომელთაგან თვითეულს აბსოლუტ

რის განსაკუთრებული განსაზღვრება უდევს საფუძვლად. მსგავ სად იმისა, როგორც ლოგიკური იდეის განვითარება მელონდება აბსტრაქტულიდან კონკრეტულისაკენ წინსვლის სახით, ასევე ფილო სოფიის ისტორიაშიც ყველაზე უფრო ადრინდელი სისტემები ყვე ლაზე უფრო აბსტრაქტული და ამიტომ ყველაზე უფრო ღირბია. ხოლო ადრინდელი სისტემების დამოკიდებულება გვიანდელ ფილო სოფიურ სისტემებთან საერთოდ ისეთივეა როგორც ლოგიკური იდეის ადრინდელ საფეხურთან დამოკიდებულება გვიანდელ საფე ხურებთან, სახელდობრ ის ი მ გ ე ა რ ი ა, რომ გვიანდელნი ადრინ დული მოხსნილი სახით შეიცავენ. ასეთია ჰუმბერტი მინიშნელობა ერთი ფილოსოფიური სისტემის მეორე სისტემით და, უფრო ზუს ტად რომ ვთქვათ, ადრინდელი სისტემის გვიანდელი სისტემით უარ ყოდისა, რომელიც ჩვენ ფილოსოფიის ისტორიაში გვხვდება და რო ელიც ასე ზნირად ყალბად ესმით. როდესაც ლაპარაკია ამა თუ იმ ფილოსოფიის უკუდგებაზე, ეს ჩვეულებრივად, უპირატესს ყოფისა, ესმით მხოლოდ აბსტრაქტული უარყოფითი აზრით, ესმით მგვარად, რომ უარყოფილმა ფილოსოფიამ საერთოდ დაკარგა ყოველგვარი მნიშვნელობა, რომ მას ბოლო თოელი და იგი თავიდან მოცილებულია. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა სრულიად საეალოო საქმედ უნდა მიგვეჩნია, რადგან ეს შესწავლა დავანახებებს იმას, თუ დროის განმავლობაში წარმოშო ბილი ყველა ფილოსოფიური სისტემა როგორ განიცდიდა უარყო ფისა. მაგრამ სწორედ იმავე უფლებით, რა უფლებითაც აღიარებუ ლია, რომ ყველა ფილოსოფიური სისტემა უარყოფილია, ამავე დრო ს უნდა დამტკიცდეს, რომ არც ერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ ყოფილა უარყოფილი და არც შეიძლება, რომ უარყოფილი იქნეს. ეს უკანასკნელ შემთხვევას ადვილ აქვს ორი მიმართება: ჯერ ერთი, ყოველ ფილოსოფიას, რომელიც კი ამ სახელს იმსახურებს, ღვის შინაარსად საერთოდ იდეა აქვს და, მეორეც, იმდენად, რამდ ელიც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა განხილული უნდა იქნეს როგორც განსაკუთრებული მომენტის ან განსაკუთრებული საფე ხურის გამოსახულება იდეის განვითარების პრიციპში. მაშასადამე, თოელივე ფილოსოფიური მოძღვრების უარყოფას მხოლოდ ის ზრი აქვს, რომ მისი ზღუდე გადალახულია და მისი განსაზღვრული რინიკი იდეულურ მომენტადგა ჩამოყვანილი. ამიტომ ფილოსო ფიის ისტორიას, თავისი არსებითი შინაარსის მიხედვით საქმე აქვს ანა წარსულთან, არამედ მარადისთან და სრულიად აწმყოფთან, და თა ს შედგენი შედარებული უნდა იქნეს არა ადამიანის გონის დაბნეუ

ლობათა გაღერებათან, არამედ ღვთაებრივ სახეთა პანთეონთან. მაგრამ ეს ღვთაებრივი სახეები იდეის სხვადასხვა საფეხურებია, ისე როგორც კვლევებიან ერთი მეორის მიუღწევად დიალექტიკურ განვითარებაში. მაშინ როდესაც თვით ფილოსოფიის ისტორიას ვეისრება ზუსტად გამოარკვევის, თუ მისი შინაარსის მასში მიმდინარე გაშლანივითარება რამდენად ეთანხმება, ერთი მხრივ, წმინდა ლოგიკური იდეის დიალექტიკურ გაშლა-განვითარებას და, მეორე მხრივ რამდენად სცილდება მას. აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაიხსენოთ მხოლოდ ის, რომ ლოგიკის დასაწყისი იდეეა, რაც ფილოსოფიის ისტორიის დასაწყისი და სიტყვის ნამდვილი გაგებით. ამ სწავის ჩვენ ვნახულობთ ელვატურ ფილოსოფიაში და უფრო ზუსტად კი პარმენიდეს ფილოსოფიაში, რომელსაც აბსოლუტური ესმის როგორც არსი და ამბობს, რომ „მხოლოდ არსი არსებობს, და არარს არ არსებობს“. ამიტომ პარმენიდეს ფილოსოფია განხილული უნდა იქნეს როგორც ფილოსოფიის ნამდვილი დასაწყისი, ენიდან ფილოსოფია საერთოდ აზრთაგანებით შემეცნება, ხოლო აქ პირველად იქ ფიქსირებული წმინდა აზროვნება და პირველად გახდა იგი თავის თავის საგანი.

მართალია, ადამიანები იმთავითვე აზროვნებდნენ, რადგან მხოლოდ აზროვნებით განსხვავდებიან ადამიანები ცხოველებისაგან მაგრამ საჭირო იყო ათავსული წლები იმისათვის, რომ აზროვნებაში წმინდა სახით ჩასწვლიდმოღენ და ამავე დროს მასში დაეწახა მხოლოდ სრულად ობიექტური რამ. ელვატებმა სახელი გაითქვე როგორც თამამმა მოაზროვნეებმა; მაგრამ ამ აბსტრაქტულ ვაგირებებასა და თვანისცემას შემდეგ ჰბოლდ თან სდევს შენიშვნა რომ ეს ფილოსოფოსები მეტისმეტად ღრმად შეიპყრნენ, როცა მხოლოდ არსს აღიარებდნენ ერთადერთ ჯეშმარტებად და, გარდა არსისა, ყველაფრის მიმართ, რაც კი ჩვენი ცნობიერების საგანს წასმოადგენს, ჯეშმარტება არ სცნეს. თუმცა სრულად მართალია რომ არ შეიძლება მხოლოდ შიშველ არსზე გაეჩრდეთ, მაგრამ უაზრობაა, ჩვენი ცნობიერების დანარჩენი შინაარსი იმავე დროს განვიხილოთ ეთიომც როგორც არსის დეკრედიტ და მის გარეთ მყოფად ანდა განხილული იქნეს ისეთ რამედ, რაც აგრევე არსებობს. პირიქით, ჯეშმარტები მხოლოდ ის დამოკიდებულება რომ არსი როგორც ასეთი არაა მტკიცე, უწყვეტი და საბოლოო რამ არამედ დიალექტიკურად თავის დაპირისპირებულში გადადის, რომელიც ამასთანავე უშუალოდ აღებული, არ არის წარმოდგენს. ამრიგად, ერთი რამე მართალია, ის, რომ არსი არის

პირველი წმინდა აზრი და, რომ სხვა რითაც არ უნდა იქნეს დაწყებული („მე“ = „მე“-თი, აბსოლუტური განუსხვავებლობითა, თუ თვით ღმერთით), ეს სხვა რამ, უწინარეს ყოვლისა, არის მხოლოდ წარმოდგენილი და არა ნააზრები და რომ იგი თავისი აზრის შინაარსის მიხედვით მხოლოდ არსია.

§ 87.

ეს წმინდა არსი წმინდა აბსტრაქციაა, მასადაც, და სოლუტურად უარყოფითია, რომელიც, ამასთანავე უშუალოდ აღებული, არ არის.

შენიშვნა. 1) აქედან გამომდინარეობს აბსოლუტურის ის ქიორე განსაზღვრება, რომ იგი არ არაა; ნამდვილად ეს განსაზღვრება მოცემულია იმ მტკიცებაში, რომ ნივთი თავისთავად განუსაზღვრელია, მთლად უფორმო და, მასადაც, უწინარესო რაღაც არის—ანუ იგი იმასაც ამბობს, რომ ღმერთი მხოლოდ უმადლესი არსებობა და მეტი არაფერი, ენიდან როგორც ასეთი იგი გამოხატულია სწორედ ასეთი უარყოფის სახით; ასეთივე აბსტრაქცია ის არაა, რომელსაც ბუდისტები ყველაფრის პრინციპად იღებენ, ასევე ყველაფრის საბოლოო მიზნად და საბოლოო საგნად. — 2) თუ დაპირისპირება გამოხატულია ამ უშუალოდ დაპირისპირებას სობენ, ცდილობენ არსის ფიქსირებას მოახლოვნდნ და იგი გადასვლისაგან დაიციან. გააზრების დროს ამ თვალსაზრისით თეში უნდა გახდეს ის აზრი, რომ არსისათვის საჭიროა მტკიცე განსაზღვრება გამოიძებნოს, რომლითაც მას არაბაზან განენსხვავდებით. ამისთვის იღებენ, მაგალითად, ყოველგვარი ცალკეობაში მუდმივად დარჩენილ, უსასრულოდ განსაზღვრებულ მატერიას და ა. შ. ანდა პირდაპირ ყოველგვარი ფიქრის გარეშე, იღებენ როგორც რამე ცალკეულ არსებობას, პირველ ხელთმომხვედრად მახლობელ გრძნობად ან გონითს საგანს. მაგრამ ყველა ამგვარი შემდგომი და უფრო კონკრეტული განსაზღვრებანი არსს აღარ ტოვებენ წმინდა არსად, როგორც ეს აქ, დასაწყისში არის უშუალოდ. მხოლოდ ამ წმინდა განუსაზღვრელობაში და მის გამო არის იგი არ არა; იგი არის გამოუქმელი რაღაც, და მისი განსხვავება არაბაზან მხოლოდ მოსაზრებას (Meinung) წარმოადგენს. — აქ სწორედ საქმე

იმას ეხება, რომ ნათლად შევიგნეთ ამ საწყისთა ნამდვილი ხასიათი, სახელობრ ის, რომ ისინი სხვა არა არიან რა, თუ არა ცარიელი აბსტრაქციები, და თვითეული ამ ორ საწყისთაგანი ისევე ცარიელია, როგორც მეორე; ის ინსტინქტული მიდრეკილებაა, რომ არსი ან ორივეში მტკიცე მნიშვნელობა ვიპოვოთ, წარმოადგენს სწორედ იმ აუცილებლობას, რომელსაც არსი და არაა წინ მჰყავს და მათ ქეშმარიტ, ე. ი. კონკრეტულ მნიშვნელობას ანიჭებს. ეს წინსვლა ლოგიკური გამოყვანა და შემდგომში გადმოცემული ცნების განვითარებაა. გააზრება (Nachdenken). რომელიც ამ საწყისთათვის უფრო ღრმა განსაზღვრებებს პოულობს, ლოგიკური აზროვნებაა, რომელიც წარმოქმნის ამგვარ განსაზღვრებებს, მაგრამ არა შემთხვევით, არამედ აუცილებელი ისინი წესით. — ყოველი შემდგომი მნიშვნელობა, რომელსაც ისინი იღებენ, ამიტომ განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ აბსოლუტური უფრო უზუსტი განსაზღვრება და უფრო ქეშმარიტი დეფინიცია; მაშინ ამგვარი განსაზღვრება უკვე აღარ წარმოადგენს ცარიელ აბსტრაქციას, როგორც არსი და არააა, პირიქით, იგი კონკრეტულია, რომელშიც ორივე, არსი და არააა, მომენტები არიან. — არაბას უმაღლესი ფორმა თავის თავად თავისუფლება იქნებოდა, მაგრამ თავისუფლება უარყოფითობაა, რამდენადაც ის თავის თავში ჩაღრმავდება, რათა უმაღლეს ინტენსიურობას მიაღწიოს, ხოლო თვითონ წარმოადგენს პოყოფას და მასთან აბსოლუტურ პოყოფას (Affirmation).

დანართი. არსი და არააა ჩერჩელობით მხოლოდ განსხვავებულ უნდა იქნენ, ე. ი. მათი განსხვავება ჩერ მხოლოდ თავის თავად არსებობს, მაგრამ ჩერ კიდევ დადგენილი არაა როდესაც ჩვენ საერთოდ რაღაც განსხვავებაზე ვლაპარაკობთ, ამით ჩვენ ორ რამეს გვგულისხმობთ, რომელიაგან თვითეულს ისეთი განსაზღვრება გაჩნდა, რომელიც მეორეს არ მოეპოვება. მაგრამ არსი სწორედ სრულიად მოკლებულია განსაზღვრებას და აქ ეს განსაზღვრებას მოკლებულობა, განუსაზღვრელობა არის აგრეთვე არააა. მაშასადამე, განსხვავება მათ ორ შორის მხოლოდ მოჩვენებითია, ნაეარუდღეობა, სრულიად აბსტრაქტული განსხვავებაა, რომელიც ამასთანვე განსხვავება არც კია. ყველა სხვა განსხვავების დროს ყოველთვის რაღაც საერთოც გვაქვს, რომელიც ამ განსხვავებულთა მოიცავს. თუ, მაგალითად, ელაპარაკობთ ორი განსხვავებული სახეობის შესახებ, ამასთან გვგულისხმობთ, რომ გვარობა

მათ ორივესათვის საერთოა. ასევე ჩვენ ვამბობთ: არსებობენ მუჩნებრივი და სულთერო არსებანი. აქ არსება ისეთი რამ არის, რაც მათ ორივეს ახასიათებს. მაგრამ არსისა და არაბას განსხვავებას, პირიქით, არ გაჩნდა საერთო ნიადაგი, მათი განსხვავება ამ განსხვავების უნიადგომშია და სწორედ ამიტომ არც არის იგი განსხვავება, ვინაიდან ორივე განსაზღვრება აქ ერთსა და იმავე უნიადგომს წარმოადგენს. ხოლო თუ ამის გამო გვეტოლდნენ, რომ არსიცა და არააიც ორივე აზრია და, მაშასადამე, აზრი არის ორივესთვის საერთო, ამით მხედველობიდან გამოსტოვებდნენ იმ გარემოებას, რომ არსი არაა განსაკუთრებული, განსაზღვრულ აზრი, არამედ ჩერ კიდევ სრულიად განუსაზღვრელია და სწორედ ამის გამო არააზრად განუსხვავებელი არაა. — არსი ზნირად წარმოდგენილი აქვთ როგორც აბსოლუტური სიმდიდრე, არააა კი, პირიქით, როგორც აბსოლუტური სიღარიბე. მაგრამ როდესაც მთელ ქვეყანას განვიხილავთ და მასზე ვამბობთ, რომ ყველაფერიო, და მეტს სხვას არაფერს ვამბობთ, ამით ჩვენ განსაზღვრულს ყველაფერს გამოვტოვებთ და, მაშასადამე, აბსოლუტური სისავის ნაცვლად მხოლოდ აბსოლუტური სიცარილე გვაქვს. იგივე შეიძლება გამოვიყენოთ ღმერთის, როგორც წმინდა არსის განსაზღვრებაზე, რომელ განსაზღვრებასაც თანაბარი უფლებით უპირისპირდება ბულისტების განსაზღვრება, რომ ყველაფერი (ღმერთი) არაააა, — ამის დასკვნას კი წარმოადგენს მტკიცება, რომ აღამიანი თვითმოსაპობით იქცევა ომერთად.

§ 88.

სწორედ ასევე არააა როგორც უშუალო, თავის თავის თანასწორი, პირიქით, იგივეა, რაც არსი. ამიტომ როგორც არსის, ასევე არაბას ქეშმარიტება ორივეს ერთიანობაა; ეს ერთიანობა ქმნა და არააა.

შენიშვნა. 1) დებულება: „არსი და არააა ერთი და იგივეაო“, წარმოადგენს ან განსჯისათვის მდინელ პარადოქსალური დებულებაა, რომ ისინი მის შესაძლოა ერთობულად არც კი იღებენ. ფაქტურად, ეს დებულება ყველაზე

1840 წლის გამოცემაში: „dass Gott das Nichts sei“. (რომ ღმერთი არააა), ზოლანდის გამოცემაში: „dass alles Nichts sei“ (რომ ყველაფერი არააა).
მთარა.

დწელი რამ არის, რასაც კი აზროვნება თავს იღებს, ვინაიდან არსი და არარა წარმოადგენს დაპირისპირებას მთელი მისი უშუალო ბოლო, ე. ი. არც ერთ მათგანში ჯერ კიდევ არაა დადგენილი განსაზღვრება, რომელიც შეიცავდეს თავის შეფარდებას მეორისადმი. მაგრამ ისინი შეიცავენ ამ განსაზღვრებას, როგორც წინა წმინდ აღნიშნულ, განსაზღვრებას, რომელიც ორივეში ერთი და იგივეა. ამდენად მათი ერთიანობის დიდშეცდოლა მთლიანად ანალოგიურია; ისე როგორც ფილოსოფოსების მთელი წინსვლითი მოძრაობა საერთოდ როგორც მეთოდური, ე. ი. აუცილებელი წინსვლა სხვა არაფერია, თუ არა დადგენა იმისა, რასაც ცნება უძვე შეიცავს. — მაგრამ ისე როგორც სამართლიანია არსისა და არარას ერთიანობა, ასევე სამართლიანია ისიც, რომ ისინი ერთმანეთისაგან არსიდან განსხვავებული არიან, — რომ ერთი არ არის ის, რაც მეორეა. მაგრამ ვინაიდან განსხვავება აქ ჯერ კიდევ არ გარკვეულია, ვინაიდან არსი და არარა ჯერ კიდევ უშუალოდ არაა, ამიტომ ის აქ გამოუთქმელია, მხოლოდ მოსაზრებაა.

2) დიდი გონებაშეხილობა არაა საჭირო იმისათვის, რომ ვაპასურობდეთ, რომ არსი და არარა ერთი და იგივეა, ანუ უფრო უკეთ რომ გამოთქვათ, დიდი გონებაშეხილობა არაა საჭირო იმისათვის, რომ შეუსაბამო მან წამოგვეყენოთ და არაქმნატი სხიტი გვარწმუნონ, რომ ისინი ამ დებულების დსკეპები და გამოყენებანი არიან; მაგალიად, შეიძლება გვითხრან, ეს თქვენი დებულება იმის ნიშნავს, ვითომც ერთი და იგივე იყოს, არსებობს თუ არ არსებობს ჩემი სახლი, ჩემი ქონება, სუნთქვისთვის საჭირო ჰაერი, ეს ქალაქი, მზე, უფლებასამართალი, ვინი, ღმერთი. ამგვარ მაგალითებში ნაწილობრივ კერძო მიზნებსა, ჩემთვის ჩემთვის სარგებლობისათვის სდებენ და შემდეგ კითხულობენ, არის თუ არა ჩემთვის სულ ერთი, სასარგებლო საგნის არსებობა ან არარსებობა. ნაწილობრივ კი ფილოსოფია სწორად ისეთი მოძღვრებაა, რომელმაც ადამიანი უნდა განათავსოფლოს სასარგებლო მიზნითა და ზრახვითა უსასარგებლო სიმარაგისაგან მათ მიმართ გულგრილი გახადოს, ისე რომ მისთვის სულ ერთი იყოს, ამგვარი საგნები იარსებებენ თუ არ იარსებებენ. მაგრამ სწორედ უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც აქ ლაპარაკი რაღაც წინააღმდეგობა, ამდენად ამით დღევანდელი კავშირი სხვა არსებულ საგნებთან, მიზნებთან და ა. შ., რომელთა მიმართაც წინასწარ გულისხმობენ, რომ მათ გააჩნიათ მნიშვნელობა. აი ამგვარ

წინააღმდეგობისაგან დამოკიდებულს ჰყოფენ საკითხს, ერთი და იგივეა თუ არა რომელიმე განსაზღვრული შინაარსის არსი თუ არარსი. არსისა და არარას ცარიელ განსხვავებას სცვლიან შინაარსისავე განსხვავებით. მაგრამ ნაწილობრივ იღებენ თავის თავად არსებობის მიზნებს, აბსოლუტურ არსებობაზე დაყრდნობით, ამგვარი კონკრეტული საგნები ჯერ კიდევ სრულიად სხვა რაღაც არიან, ვიდრე მხოლოდ არსებული ანალოგიური და არარსებული; ისეთი ღირსი ამსტრაქტები, როგორც არსი და არარა, — ზოლო ისინი ყველაზე უფრო ღირსი არიან, ისეთი, როგორც კი შეიძლება იყოს, რადგან ისინი მხოლოდ საწყისის განსაზღვრებებს წარმოადგენენ, — აღნიშნულ საგნთა ბუნების სრულიად არაადეკვატური არიან; ქვეშაირი შინაარსი დიდხანა თვით ამ აბსტრაქციებისა და მათი დაპირისპირების ფარგლებში გამოვიდა. როდესაც არსი და არარას საერთოდ რაიმე კონკრეტულს შეაპარებენ, რაიმე კონკრეტული შეცვლიან, მაშინ აზრის სიცარიელე ჩვეულებრივ რამ ემართება; ის, რაც წარმოადგენს წარმოესახება და რაზეც ის ლაპარაკობს, სულ სხვა რამ არის, ვიდრე ის, რაზეც ლაპარაკობს; კი ლაპარაკი მხოლოდ აბსტრაქტულ არსსა და არარსს.

3) ადვილად ითქმება, რომ არსისა და არარას ერთიანობა და უგებარაო. მაგრამ ამ ერთიანობის ცნება წინა პარაგრაფებში მოცემული, და იგი სხვა არაფერია, გარდა იმისა, რაც ჩვენს მიერ არის აღნიშნული; ამ ერთიანობის გაგება სხვა არაფერია ნიშნავს, გარდა იქ აღნიშნულის გაგებისა. მაგრამ ამ ცნებთის გაგებაში მათ რაღაც სხვა რამ უნდა, ვიდრე ნამდვილი ცნება ჩვეულებრივად მოითხოვენ უფრო მრავალფეროვან მდიდრ ცნობებებს, წარმოდგენას; მოითხოვენ, რომ ამგვარი ცნება წარმოდგენილი იყოს კონკრეტული შემთხვევის სახით, რომელიც აზროვნებისათვის ის ჩვეულებრივს პრაქტიკაში მახლობელი და ნაცნობი იქნება. რამდენადაც ვერგაგება გამოხატავს მხოლოდ მიუჩვეულობას და არსებული მოახდინის აბსტრაქტული აზრების ფიქსირება ყოველგვარ გრძნობადი შენარევის გარეშე და საკულებრივ დებულებები გივივს, ამდენად ჩვენ სათქმელი აღარაფერი გვჩნება, გარდა იმისა, რომ ფილოსოფიური ცოდნა თავისი ხასიათით უსათუოდ განსხვავდება ცოდნის იმ სახეობისაგან, რომელსაც ადამიანი მიჩვეულია ჩვეულებრივს ცხოვრებაში, ასევე იმ ცოდნისაგანაც, რომელიც სხვა მეცნიერებებში მატრონობს. მაგრამ თუ ვერგაგება მხოლოდ

იმას ნიშნავს, რომ არსისა და არარას ერთიანობის წა რ მ ო ღ გ ე ნ ა რ შეიძლება, მაშინ ეს ფაქტურად მართალი არაა, რამდენადაც, პირიქით, თვითეულს უსასრულოდ მრავალი წარმოდგენა გააჩნია ამ ერთიანობის შესახებ, და იმის მტკიცება, რომ ამგვარი წარმოდგენა არავის აქვს, მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ მოცემული ცნება რომელიმე ამ წარმოდგენაში ვერ შეუმჩნევიათ და არ იციან, რომ ეს წარმოდგენა ამ ცნების ილუსტრაციაა. ამგვარი უახლოესი მაგალითი, ამგვარი უახლოესი ილუსტრაცია არის ქ მ ნ ა ლ ო ბ ა. ყოველ ადამიანს უნდა წარმოდგენაში ჰქონდეს და ამასთან აღიარებდეს, რომ იგი ერთი წარმოდგენაა; ამასთან თვითეული იმასაც აღიარებდეს, რომ, თუ გაეანალიზებთ ამ წარმოდგენას, აღვირახებთ რომ იგი შეიცავს არსის განსაზღვრებას, მაგრამ იგი შეიცავს ამასთანავე მისთვის სრულიად განსხვავებულს, საწინააღმდეგო რამის, ა რ ა რ ა ს განსაზღვრებასაც. შემდეგ, აღიარებენ იმასაც, რომ ეს ორივე განსაზღვრება ამ ერთ წარმოდგენაში განუყრელია; ასე რომ ქმნალობა არსისა და არარას ერთიანობაა. — ასეთივე მახლობელ მაგალითს წარმოადგენს ს ა წ ყ ი ს ი; საგანი ჭ ერ კ ი ღ ე ე ა რ ა რ ი ს, როცა იგი იწყება, მაგრამ მის საწყისში მარტო მისი ა რ ა რ ა კი არ არის, არამედ მასში უკვე მისი ა რ ს ი ც არის. თვითონ საწყისიც აგრეთვე ქმნალობაა, მაგრამ იგი იმასაც გამოხატავს, რომ ჩვენ უკვე მხედველობაში გვაქვს შემდგომი წინსვლითი მოძრაობა. იმისთვის, რომ მეცნიერებათა ჩვეულებრივ სკლას შეეფარდებოდეს, შეიძლება ლოგიკის დაწყება წმინდა აზრისეული საწყისის წარმოდგენით, ე. ი. დაწყება საწყისის როგორც საწყისის წარმოდგენით და ამ წარმოდგენის გაანალიზება; ეგებ მაშინ უფრო ადრე დაუშვებდნენ როგორც ანალიზის შედეგს, რომ არსი და არარა ვლინდება როგორც ერთიანი და განუყოფელი.

4) მაგრამ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ გამოთქმა: „არსი და არარა ერთი და იგივეა“; ანუ: „არსისა და არარას ერთი ნ ო ბ ა, —“ ასევე უკვეა სხვა ამგვარი ერთი ა ნ ო ბ ა ნ ი (სუბიექტისა და ობიექტისა და ა. შ.) სამართლიანად იწვევს შედეგებს, იმიტომ რომ შეცდომა და არასისწორე იმით გამოიხატება, რომ ერთი ა ნ ო ბ ა ხაზი აქვს გასმული, ხოლო განსხვავებაც, მართალია, არის გამოთქმაში (ვინაიდან მასში ხომ არის, მაგალითად არსი და არარა, რომელთა ერთიანობაც დადგენილია), მაგრამ ეს განსხვავება ამასთანავე აშკარად არაა გამოთქმული და აღიარებული; ამრიგად, ისე ჩანს, თითქმის განსხვავებისაგან სათანადოდ

აზღვენენ აბსტრაქციას, თითქმის იგი მხედველობაში არ იყოს მიღებული. მართლაც, შეუძლებელია სწორად გამოიხატოს სპეკულატური განსაზღვრება ამგვარი დებულების ფორმით; ერთიანობა გავგებული უნდა იქნეს ამავე დროს ა რ ს ე ბ ე უ ლ და დ ა ღ ე ნ ი ლ განსხვავებაში. ქ მ ნ ა ლ ო ბ ა არსისა და არარას შედეგის, როგორც მათი ერთიანობის ქვეშობით გამოხატულებაც; ქმნალობა მარტო არსისა და არარას ერთიანობა კი არაა, არამედ იგი არის მ ო უ ს ე ე ნ რ ო ბ ა (და უ ღ გ რ ო მ ლ ო ბ ა) თავის თავში, — ერთიანობა, რომელიც არა მარტო უმოძრაო არაა, როგორც თავის თავთან მიმართება, არამედ თავისი თავის შიგნით თავის თავსე უპირისპირდება არსისა და არარას მასში არსებულ განსხვავებებს წყალობით. — მუნასი კი, პირიქით, არის ეს ერთიანობა, ანუ ქმნალობა ერთიანობის ამ ფორმაში; იმიტომ მუნასი ც ა ლ ძ ხ რ ი ე ა და ს ა ს რ უ ლ ი. დაპირისპირება აქ თითქმის გამჭრალურობა; იგი ერთიანობაში მოთავსებულია მხოლოდ თ ა ვ ს ი თ ა ვ ე მ, მაგრამ არ არის და დ ღ ე ნ ი ლ ი ერთიანობაში.

5) დებულებას, რომ არსი არის არარაში გადსვლა და არარა არსში გადსვლა, ქ მ ნ ა ლ ო ბ ა ს დებულებას, უპირისპირდება დებულება: „ა რ ა რ ა ი დ ა ნ ა რ ი ქ მ ნ ე ბ ი ს ა რ ა რ ა ი ც ა“; რაიმე წარმოსდგება მხოლოდ რაიმესაგან, — მატერიალის მარალიზმის, პანთეიზმის დებულება. ანტეკერმა მოაზროვნეებმა უბრალო რეფლექსია მოახდინეს, რომ დებულება: „რაიმედან იქმნება რაიმე“, ანუ „არაარიდან არ იქმნება არაარიც“, ფაქტურად სპობს ქმნალობას; ვინაიდან ის, საიდანაც იქმნება, და ის, რაც იქმნება, ერთი და იგივეა; აქ არსებობს მხოლოდ აბსტრაქტული განსხვავებების დებულება. მაგრამ ძალიან უცნაურად უნდა გამოიყურებოდეს ის გარემოება, რომ ჩვენს დროშიც ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე პირდაპირ აღიარებენ დებულებებს: არაარიდან არ იქმნება არაარიც, ანუ რაიმედან მხოლოდ რაიმე იქმნება, ამასთან ვერ შეუვნიათ, რომ ისინი პანთეიზმის საფუძველს წარმოადგენენ, ასევე არც ის ფაქტი იცინა, რომ ანტეკერმა მოაზროვნეებმა დებულებათა ამომწურავი განხილვა მოუცეს.

დ ა ნ ა რ თ ი. ქმნალობა პირველი კონკრეტული აზრია, და, მასშავდამ, პირველი ცნებაა, არსი და არარა კი, პირიქით, ცარიელი სტრაქტივობა. თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ არსის ცნებაზე, იგი მხოლოდ მას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ის ქმნალობა უნდა იყოს, ზღვან როგორც არსი ის ცარიელი არარაა, ხოლო როგორც ცარიელი არარა იგი ცარიელი არარაა. მასშავდამ, არსში გვაქვს არარა,

ხოლო არარაში—არსი; მაგრამ ეს არსი, რომელიც არარაში თავის თავთან რჩება, ქმნადობაა. ქმნადობის ერთიანობაში მხედველობიდან არ უნდა გამოვევარდეთ განსხვავებას, ენიდან უძიმიოდ ისევე აბსტრაქტულ არსს დავუბრუნდებით. ქმნადობა არის მხოლოდ დადგენა იმისა, რაც არის არსი თავისი ქვეშაირების მიხედვით.

ძალიან ზნითად გვსმენია მტკიცება, რომ აზროვნება არის უპირისპირდობა. მაგრამ ამგვარი მტკიცების დროს, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ივითხოვოთ, თუ როგორ ესმით არსი? თუ ჩვენ არსს ვიღებთ ისე, როგორც მას რეფლექსია განსაზღვრავს, მაშინ მის შესახებ მხოლოდ ის შეგვიძლია ეთქვათ, რომ იგი სრულიად იგივეა, რა და დადებითი. თუ ახლა აზროვნებას ვანეხილეთ, მაშინ ყურადღებიდან არ გამოვევარდეთ ის გარემოება, რომ ისიც აგრეთვე სრულიად თავისი თავის იგივეა. რა იქნება, არსსა და აზროვნებას, ამრიგად, ერთი და იგივე განსაზღვრება გააჩნიათ. მაგრამ არსისა და აზროვნების ეს იგივეობა არ უნდა ავიღოთ ყონკრეტულად; ამიტომ არ შეიძლება ეთქვას, რომ ქვა როგორც არსებული იგივეა, რაც მოაზროვნე ადამიანი. კონკრეტული ჭერ კიდევ სულ სხვაა, რამ არის, ვიდრე აბსტრაქტული განსაზღვრება როგორც ასეთი. ხოლო არსის შემთხვევაში ლაბარაჟი ამა არაერთი კონკრეტულ რამეზე, ენიდან არსი სწორედ ის არის, რაც მხოლოდ მთლიანად აბსტრაქტულია. ამის გამო ასევე ნაცლებ საინტერესოა საკითხი ღმერთის არსის შესახებ, ღმერთისა, რომელიც თავის თავში უსასრულოდ კონკრეტული რამ არის.

ქმნადობა როგორც პირველი კონკრეტული განსაზღვრება ამასთანავე აზრის პირველი ქვეშაირი განსაზღვრებაა არსი. ფილოსოფიის ისტორიაში ლოგიკური იდეის ამ საფეხურს პერაქლიტის სისტემა შეესაბამება. რაიცა პერაქლიტე ამბობს: ყველაფერი მიმდინარეობს. (κίνησις ἔστι), ამით ქმნადობა გამოცხადებულია ყველა იმის ძირითად განსაზღვრებად, რაც არსებობს, მაშინ როდესაც ელემენტებმა, პირქმით, როგორც ადრე შეგინუნეთ, არსი, მყარი უძრავი, უპირაცესა არსი აღიარეს ერთადერთი ქვეშაირად. მხედველობაში აქვს რა ელემენტების პრინციპი, დემოკრიტე¹ შემდეგს ამბობს: არსი იმაზე მეტად როდესაც არსებობს, ვიდრე არარსი (ἀπὸθεν μάλιστα τὸ ὄν τὸν μὴ ὄντα πλεον); ამით სრულ იგი გამოქვეყნდა აბსტრაქტული არსის უარყოფითობის

¹ 1840 წლის გამოცემაში: Heraklitos (პერაქლიტე), Bolland-ის გამოცემა; ზე—დემოკრიტე; ზემოთნახსენებ. ღმერთებს დემოკრიტეს ეკუთვნის. მთა რ. 3.

ამის ქმნადობაში დადგენილ იგივეობას თავის აბსტრაქტულობაში ასევე არამდგრად არაა სათან. —აქ ჩვენ ამავე დროს ვაქვს ერთი ფილოსოფიური სისტემის მეორე სისტემით ქვეშაირი უარყოფის მაგალითი; ეს უარყოფა სწორედ იმით გამოიხატება, რომ უარყოფილი ფილოსოფიის პრინციპი თავის დიალექტიკაში გამოქვეყნდება და იდეის რომელიმე უმაღლესი კონკრეტული ფორმის დეტალურ მომენტზე დაიფუძნება. — მაგრამ, შემდეგ, ქმნადობაც თავის თავად და თავისთვის ჭერ კიდევ უღრესად ღრბით განსაზღვრება და იგი თავის თავში ღრმად უნდა ჩაიძიროს და შინაარსით უფროს. ქმნადობის ამგვარ ღრმად შეჭრას თავის თავში წარმოადგენს, სრულიად, სი ცოცხლო. ეს უკანასკნელი ქმნადობაა, მაგრამ ის ცნება ამით არ ამოიწურება. კიდევ უმაღლესი ფორმით ქმნადობას ჩვენ გონივრულ ვნახულობთ. ესეც აგრეთვე ქმნადობაა, მაგრამ უფრო ინტენსიური, უფრო მდიდარი, ვიდრე მხოლოდ ლოგიკური ქმნადობა. ის მომენტები, რომელთა ერთიანობა გონია, არსა და არარას შიშველი აბსტრაქციები კი არ არიან, არამედ ლოგიკური იდეისა და ბუნების სისტემა.

ი. მუნარსი (Dasein)¹

§ 89.

არსი ქმნადობაში, არსი როგორც არარას იგივერი (ერთიანი) არარა როგორც არსის იგივერი (ერთიანი) მხოლოდ ქრბობი ინტენტი; ქმნადობა თავისი წინააღმდეგობის წყალობით თავის ქვეშაირ ჩაქვდება ერთიანობაში, რომელშიც ორივე მომენტი მოსხილია. მაშასადამე, ქმნადობის შედეგი მუნარსი (Dasein).

შეწიშწიწი. ამ პირველი მაგალითით ერთხელ და სამუდამად მოვაგონებთ იმას, რაც § 82-სა და მის შენიშვნაში არის აღნიშნული: ის, რასაც ცოდნის წინასვლისა და განვითარების უზრუნველყოფა შეუძლია, ესაა შედეგით მათ ქვეშაირებაში ფიქსირება. როდესაც

¹ das Dasein — ეტიმოლოგიურად „Sein an einem gewissen Orte“ — არსი, როდესაც განსაზღვრულ გარეგულ დიდესს აწმყოფი, სადმე (იქ, მუნ) ყოფი (ხელისხელ) არსი. (ქრ. ვილის შედეგ იმარტობა existentia—ს. გამოსატყვად რამ ჰეგელის ფილოსოფიაში იგი სივრცის წარმოდგენას არ ეკუთვნის. მუნარსი არის არსისა და არარას მარტეფი ერთობი. მუნარსი არის პირველი განსაზღვრული, პირველი კონკრეტული არსი. მთა რ. 3.

² ჰეგელი

არმოქმნიდა სივანში ან ცნებაში წინააღმდეგობას აღმოაჩენენ — (დასაბუთებელი კი არასდროს უღიგადავარდებენ) არ არსებობს, სადაც არ შეიძლება მივსდეთ და იძულებული ვართ ვყოფიეთ აღმოაჩენილი წინააღმდეგობა, ე. ი. დაბრუნებისკენ უნდა ვაპირებოდეთ; — განსჯის აბსტრაქტიზმზე წარმოადგენს ერთ რომელიმე განსაზღვრულ სხვა ძალდატანებით ვაჩვენებთ, ძალისხმეა დასაბუთება, რა ბუნდოვანდეს და გაინდევინოს, — რომელიც ამგვარ წინააღმდეგობას შეიცავს, მისი ცილობის სახით დასვენება გამოიყენებოდა მასა და მისი, ეს სივანე აბსტრაქტიზმი. როგორც მაგალითად ქნონი ჯერ ამტკიცებდა, რომ მოძრაობა თავის თავს ეწინააღმდეგებოდა, ხოლო შემდეგ ასკინდა: მაშინაადაც ის აბსტრაქტიზმი ანდა მეორე მაგალითი: ანტუერი მოაზროვნენ წარმოადგენს მასა და წარმოადგენს, ქმნალობის ამ ორ სახეს არაუშვამს, რადგან განსაზღვრულია სივლიდენ და ამბობდნენ, რომ ერთი ე. ი. აბსტრაქტიზმი არც წარმოადგენს და არც ისეაბსტრაქტიზმი ამრიგად ჩერდებოდა შედეგის მიხედვით უარყოფითი მხარეა და აბსტრაქტიზმი ახდენს იმისგან, რაც ამეღდოს ნამდვილად არსებობს, განსაზღვრული უღიგადავარდებოდა, ამჟამად ისეთი აბსტრაქტიზმი, რომელიც შეიცავს აბსტრაქტიზმი, ამრიგად, 1) მუხარამი (Dasein) არის არსისა და არარსის ერთიანობა, რომელიც და განსაზღვრულია უშუალოდ გაქრა, და, მაშინაადაც, გაქრა მათი წინააღმდეგობა მათი მიმართებაში; იგი ისეთი ერთიანობაა, რომელიც ისინი ჯერ კიდევ მომდევნოები არიან, 2) ეინადიან შედეგის მიხედვით წინააღმდეგობა, ამრიგად იგი თავის თავით მარტოვე ერთიანობის ფორმას იღებს, ე. ი. ამასთანავე რადიკალიზაციის, მაგრამ არის უარყოფითი ანუ განსაზღვრულობით; ის არის ქმნალობა, დადგენილი ერთი თავისი მოძრაობის, არსის ფორმით.

დაწვრილია. ჩვეულებრივად წარმოდგენაში კი მკვლასმობით, თუკი ქმნალობა არსებობს, იქ რაღაც მიზეზი და, მაშასადამე, ქმნალობის შედეგი აქვს. მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში კი, როგორც მიდის ქმნალობა იქამდე, რომ შოვნული ქმნალობისა და აკრუდა დარჩეს, არამედ შედეგად უნდა დაგვიჩვენოს მასობა. კითხვაზე გამომდინარეობს ქმნალობის იმ ბუნებიდან, რომელიც

ჩვენ ზემოთ დავინახეთ. ქმნალობა, სახელდობრ, შეიცავს არსსა და არაარს და სახელდობრ იმპერარდ შეიცავს, რომ ორივე მილიანად გადადის ერთმანეთში და ერთმანეთის სხინად. ამრიგად, ქმნალობა აღმოჩნდება ერთობ დაუდგომელი მიძიარად, მაგრამ მის არ შეუძლია ამ აბსტრაქტულ დაუდგომლობაზე შეჩერდეს; ეინაიდან არის და არაა ქმნალობაში ქრება და მხოლოდ ეს გატარება არის ქმნალობის ცნება, ამიტომ ის თვითნადა, მასმადამე, ქმნაობად, მსგავსად ცეცხლისა, რომელიც თავის თავში ქრება, როგორც კი თავის მასალას შთანთქმავს. მაგრამ ამ პროცესის შედეგი არის არა ცარიელი არაბა, არამედ უპირატესი იგუფური არის, რომელიც ჩვენ როგორც განსაზღვრულ არსს სწორედ მ უ ნ ა რ ს ს გუწოდებთ, ხოლო ქმნაშენებლობა უპირველეს ყოვლისა არის ადისტურესი, რომ მ მ ნ ი ლ ი იყოს.

§ 90.

ა) მუნარი (Dasein) არის არსი რაიმე განსაზღვრულ ობიექტში, რომელიც უშუალო ანუ არსებული განსაზღვრულობა, თვისობრიობაა (Qualität). მუნარი როგორც ამ თავის განსაზღვრულობაში თავის თავში რღვეულტრებული არის მუნარსებული (Daseiendes), (არა რარა, არამედ) რაიმე. მუნარსში განვითარებულ კატეგორიებს მხოლოდ შევამჩნევ აღვნიშნავთ.

დანართი. თვისობრიობა (Die Qualität, ჟიოდობა დევძევა: Die Quantität) საერთოდ არის იგიველი, უშუალო განსაზღვრულობა, მის შემდეგ განსახლებულია დენობისაგან განსხვავებით; თუცა რაოდენობაც ასევე არის განსაზღვრულობა, მაგრამ ის უკვე აღარაა არის უშუალო იგივერი, არამედ არის მიმართ გულგრილია, მისთვის იგი სრულად განსაზღვრულობა. რაიმე თავისი თვისობრიობით არის ის, რაც არაა და თუ დაბარე თავისი თვისობრიობა, იგი მისათნე კიდევ აღარ იქნება ის, რაც იყო. შემდეგ, თვისობრიობა არსებობს მხოლოდ სასრულის კატეგორია, რომელსაც ამის გამო მხოლოდ იქნებათ აქვს თავისი წმენდილი ადგილი და არა გარნის საყვაროში. სი, მაგალითად, ბუნებაში ეგვრითიწმენდულობა არსებობს ნივთიერებაში, ესენადი, აღნი და ა. შ. განსხვავებული უნდა იქნენ როგორც

¹ 1840 წლის გამოცემაშია: ... dieser Gegensatz (ეს დაპირისპირება), ლის ნისა და ბოლანდის გამოცემებში: ...dieser Gegenstand (ეს საგანი). მთარგმ.

არსებული თვისობებიდან. გონის სფეროში კი, პირიქით, იგივე ბრალია გვეხედება მხოლოდ დაქვემდებარებული სახით და ისე კი არა, თითქმის მით ამოიწურებოდეს გონის რომელიმე განსაზღვრული სახე. თუ განვიხილავთ, მაგალითად, სუბიექტურ განსაზღვრულ ფსიქოლოგიის საგანს შეადგენს, მართალია, ჩვენ შევძლებით იტყვათ, რომ ის, რასაც ხ ა ს ი ა თ ი ეწოდება თავისი სუბიექტური მნიშვნელობით თვისობრიობაა, მაგრამ ეს მაინც ისე არ არის, როგორც თითქმის ხასიათი იყოს სწორედ ისეთივე სუბიექტური და იქნეს გაგებელი, თითქმის ხასიათი იყოს სწორედ ისეთივე სუბიექტური და მისი უშუალოდ იგივეური განსაზღვრულობა, როგორც ამას ადგილი აქვს ბუნებაში ზემოხსენებულ მარტივ ნივთიერებებისათვის. პირიქით, თვისობრიობაა როგორც ასეთი კიდ უფრო გარკვევით მქონდება გონშიც, რამდენადაც ეს უკანასკნელი რომელიმე არათვისიუფალ, ავადმოუფერ მდგომარეობაში იყოფება. ამ შემთხვევას, სახელდობრ, ადგილი აქვს ცნებრიანობაში, განსაკუთრებით კი სივრცეში მისულ ცნებრიანობის მდგომარეობაში. შეშლილის შესახებ, რომლის ცნობიერეუკვიანობით, შიშითა და ა. შ. არის გამსჭვალული, სრული უფლება შეიძლება ითქვას, რომ მისი ცნობიერება შეიძლება განისაზღვროს როგორც თვისობრიობა.

§ 91.

თვისობრიობა როგორც არსებული განსაზღვრულობა წინააღმდეგ მასში არსებული, მაგრამ მისგან განსხვავებული უ ა რ ა ყ ფ ა რ ს ი ა, არის რ ე ა ლ ო ი ა. უარყოფა, რომელიც აბსტრაქტულ არარა კი აღარაა, არამედ რომელიცა მუნარსია და რ ა ი მ ი მხოლოდ ფორმად ამ უკანასკნელში, იგი არის ს ხ ვ ა ა რ ს ი. თუ ეს სხვაარსი თვისობრიობის საკუთარი განსაზღვრებაა, მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, მისგან განსხვავებულია; ამიტომ თვისობრიობა არის ა რ ს ი ს ხ ვ ი ს თ ე ი ს, მუნარსის, რაღაცის სიფართეა; ა რ ს ი თვისობრიობისა როგორც ასეთი, წინააღმდეგ სხვადასხვა მიმართებისა, არის ა რ ს ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ.

დ ა ნ ა რ თ ი. ყოველგვარი განსაზღვრულობის საფუძველად არის უარყოფა (omnis determinatio est negatio — როგორც სპინოზა ამბობს). უაზრო შეხედულება განსაზღვრულ საგნებს განსაზღვრავს როგორც მხოლოდ დღეებითა და მათ არსის ფორმით აფიქსირებს. მაგრამ მართო არსით არ თავდება საქმე, რადგან, როგორც

დავინახეთ, იგი ერთობ ცარიელია და ამასთან არამდგრადი. თუ იგი მოხსენებული აღრება მუნარსისა, როგორც განსაზღვრული არაა, აბსტრაქტულ არსთან ერთგვარად მართებულიც კია, რადგან მუნარსი უარყოფის მომენტს თითქმის მხოლოდ ფარული სახით მოიცავს და ეს უარყოფის მომენტი თავისუფლად პირველად მხოლოდ თავისთვის არსში გამოდის და თავის უფლებებსაც მაშინ აღიქვამს. თუ ახლა განვიხილავთ მუნარსს როგორც არსებულ განსაზღვრულობას, მაშინ მასში გვექნება ის, რაც რ ე ა ლ ო ბ ა დ აღიქვამს ხოლმე. ასე, მაგალითად, ლაპარაკობენ რაიმე გვეგმის ან რაიმე განზრახვის რეალობაზე და გულისხმობენ იმას, რომ ეს გვეგმა ან განზრახვა უკვე აღარ არის მხოლოდ შინაგანი, მხოლოდ სუბიექტური, არამედ მუნარსშია განხორციელებული. ამავე აზრით სხვებმაც შეიძლება ეწოდოთ სულის რეალობა, ხოლო უფლება-სამართალი — თავისუფლების რეალობა, ანდა სრულიად ზოგადად, მთელ ასყაროს ეწოდოთ ღვთაებრივი ცნების რეალობა. მაგრამ ხშირად რეალობაზე სხვა აზრითაც ლაპარაკობენ და მასში ის ესმით, რომ რაიმე თავისი არსებითი განსაზღვრების ანუ თავისი ცნების შესაბამისად იქცევა. ასე, მაგალითად, როდესაც ამბობენ: ეს რეალური კმინობაა, ან ეს რეალური ადამიანია. აქ ლაპარაკია არა უშუალო, არამედ არსებობაზე, არამედ რაიმე მუნარსებულის თავის ცნებასთან ანხმობა-შესატყვისობაზე. მაგრამ ამგვარად გაგებული რეალობა უკვე ღიდად აღარ განსხვავდება იდეალობისაგან. რომელსაც ჩვენ აწერებოდათ გვეცნობით როგორც ერთარსს ანუ არსს თავისთვის.

§ 92.

წ) არსი, რომელიც ფიქსირებულია როგორც განსაზღვრულობა, ავან განსხვავებული, ა რ ს ი თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ, არის მხოლოდ ცარიელი აბსტრაქცია იქნებოდა. მუნარსში განსაზღვრულობა არსთან ერთიანია, რომელსაც (განსაზღვრულობას), დადგენილს როგორც უარყოფის, ამასთანავე ს ა ზ დ ვ ა რ ი, ზ დ უ დ ე ეწოდება. ამიტომ სხვაარსი რაღაც გულებრილი რამ კი არ არის, რომელიც მუნარსის გარეთაა, არამედ მისი საკუთარი მომენტია. რაიმე თავისი თვისობრიობით არის, ჭერ-ერთი, ს ს ა რ უ ლ ი, ხოლო, მეორეც, ც ვ ა ლ ე ბ ა დ ი, ასე რომ სასრულობა და ცვალებადობა მისი არსს ეკუთვნის.

და ნ ა რ თ . უარყოფა მუნარსში ჯერ კიდევ უშუალოდ არის არის იგივე, და ეს უარყოფა არის ის, რასაც ჩვენს საზღვარს ვუწოდებთ. რაიმე მხოლოდ თავის საზღვარში და თავის საზღვრის წყალობით არის ის, რაც არის. მაშა სადა, არ შეიძლება საზღვარი განხილული იქნეს როგორც მუნარსისათვის გარეგანი რამ, არამედ ის, პირიქით, მთელ მუნარსს გამსჭვალავს. საზღვრის გაგებას როგორც მუნარსის უბრალო გარეგან განსაზღვრებას საფუძვლად უდევს რაოდენობრივი საზღვრის თვისობრივი საზღვარში აღრევა. აქ, უპირველეს ყოვლისა, ლაბარაკია თვისობრივი საზღვარზე. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ მიწის ნაკვეთს, რომელიც სიდიდით სამ მორგენს უდრის, ამრიგად, ეს არის მისი რაოდენობითი საზღვარი. მაგრამ მიწის ეს ნაკვეთი, გარდა ამისა, შეიძლება იყოს მღელი და არა ტყე ან გუბე, ეს კი მისი თვისობრივი საზღვარია. რამდენადაც აღმომის სურს იყოს ნამდვილი, ამდენად იგი განსაზღვრულად საღად უნდა იმყოფებოდეს, არსებობდეს, ამისათვის კი მან, ბოლოს, უნდა შეზღუდოს თავისი თავი. ვიცის სასარული მეტისმეტ ზონის გერის, ის ვერავითარ სინამდვილეს ვერ აღწევს, იგი ასტრაქტულის სფეროში ჩნება და თავის თავში იხრწნება, იფერფლება.

თუ უფრო ახლოს გავისწავთ საზღვარს, დავინახავთ, რომ იგი თავის თავში წინამდებობას შეიცავს და ამრიგად დიალექტური აღმოჩნდება. სახელით, საზღვარი, ერთი მხრივ, შეადგენს მუნარსის რეალობას, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი მისი უარყოფაა. მაგრამ, შემდეგ, საზღვარი, როგორც რაიმეს უარყოფა, არარაობა, ასტრაქტული არარაობა არ არის, არამედ არსებული არარაობა, ანუ ის, რასაც ჩვენ რომელიმე „სხვას“ ვუწოდებთ. „რაიმეს“ აზრს თუ სდევს აგრეთვე აზრი „სხვის“ შესახებ და ჩვენ ვიცით, რომ არსებობს არა მარტო „რაიმე“, არამედ კიდევ „სხვაც“. მაგრამ ეს „სხვა“ პრადას, რასაც მხოლოდ ჩვენ ვპოულობთ, ისე რომ შეიძლება ზღვრის რაიმეს უმისოდ მოპარება, არამედ რაიმე არის თ ა ე ი ს თ ა ე ა დ თავისი სხვა და „რაიმესათვის“ მისივე საზღვარი „სხვად“ მიიღებურად სდება. თუ ახლა ვიცოთხავთ, რა განსხვავებაა „რაიმესა“ და „სხვას“ შორის, მაშინ აღმოჩნდება, რომ ორივე... ერთი და იგივეა და ამ ეს იგივეობა ლათინურ ენაში ორივეს aliud = aliud აღნიშნით გამოიხატება. ის სხვა, რომელიც რაღაცას უპირისპირ

დება, თვითონაც რომელიმე რაღაცაა, და ჩვენც ამის თანახმად ვამბობთ: რ ა ლ ა ე სხვა; სწორედ ასევე, მეორე მხრივ, პირველი რაღაცა, რომელიც უპირისპირდება სხვას, როგორც ასევე გარკვეულ სხვა რაიმეს, თვითონაც რომელიმე სხვა არის. როდესაც ვამბობთ: „რ ა ლ ა ე ს ხ ვ ა“, ჩვენ ჯერ წარმოვიდგენთ, რომ რაიმე, თვისობრივად აღებული, მხოლოდ „რაიმეა“ და განსაზღვრა რაღაც „სხვას“ მის მხოლოდ წმინდა გარეგანი განხილვა მიაწევს. ჩვენ, მაგალითად, ვფიქრობთ, რომ მთავრე, რომელიც რაღაც სხვა არის, ვიდრე მზე, შეიძლება იყოს იგივე, მზე რომ არც არსებულყოფი. ნამდვილად კი მთავრეს (როგორც რაიმეს) თავისი სხვა თავის თავშივე აქვს, და ეს შეადგენს მის სასარულბას. პლატონი ამბობს: ღმერთმა სამყარო ერთსა და სხვის (თან τῶν) ბუნებიდან შექმნა; მან ისინი შეაერთა და მათგან მესამე წარმოქმნა, რომელსაც ერთისა და სხვის ბუნება აქვს. ამით საერთოდ გამოხატულია ბუნება სასარულბისა, რომელიც, როგორც რაიმე, სხვის მიმართ გულგრილად კი არაა დაპირისპირებული, არამედ თავისთავად თვითონ თავისი თავის სხვა არის და, მაშასადამე, იცვლება. ცვალებადობაში მდებარეობა წინამდებობა, რომელიც მუნარსი იმითვევე შეპყრობილია და რომელიც მას აძილუებს თავისი ფარგლებიდან გამოვიდეს. წარმოდგენისთვის მუნარსი თავიდან უბრალოდ დადებითია და ისევე დროს თავისი საზღვრის შიგნით მშვილად მყოფი; შემდეგ, ჩვენ მართალია, ისიც ვიცით, რომ ყოველი სასარული (ხოლო ასეთია მუნარსი) ცვალებადობას ემორჩილება. მაგრამ მუნარსის ეს ცვალებადობა წარმოდგენას ეჩვენება მხოლოდ შესაძლებლობად, რომლის შედეგად თვითონ მასში არაა დაფუძნებული. მაგრამ ნამდვილად მუნარსის ცნებაშია საფუძველი ცვალებადობისა, და ცვალებადობა მხოლოდ გამოვლენაა იმისა, რაც არის მუნარსი თავისთავად. ცოცხალი არსება კვდება და სახელმწიფო კვდება მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი როგორც ასეთი სიცოცხლის ჩანასახს თავის თავშივე ატარებს.

§ 93.

რაიმე (არის) „თავისთავად“ და¹ იქცევა სხვად, მაგრამ თვითონ სხვაც არის რაიმე, ამრიგად, იგი თავის მხრივ ასევე იქცევა სხვა რაიმედ და ასე და უ ს რ უ ლ ე ბ ლ ა დ.

¹ 1840 წ. გამოცემაში: Die Negation (უარყოფა), ბოლანდის გამოცემაში: Die Nichtigkeit (უნიშვნელობა, არარაობა). მ თ ა რ გ.

¹ ბოლანდის გამოცემის მიხედვით. მ თ ა რ გ.

§ 94.

ეს უსასრულობა არის ცული ანუ უარყოფითი უსასრულობა, ვინაიდან იგი სხვა არა არის რა, თუ არა შებრუნეს და მოხსნა, უარყოფა სასრულისა, რომელიც ასევე კვლავ აღსდგება და, მაშასადამე, ასევე არაა მოხსნილი, — ანუ ეს უსასრულობა გამოხატავს სხოლოდ სასრულის მოხსნის ჭეშარი სს. პროგრესი უსასრულობაში იმ წინაღმდეგობის გამოხატულებაზე ჩაგრულ წინ არ მიდის, რომელსაც სასრული შეიცავს, რომ იგი არის გორაკი იმ მე ასევე მისი სხვა ცე — და ეს პროცესი არის ურთიერთზე მიმყვანი განსაზღვრებების მუდმივი და განუწყვეტელი ცვლა.

დანართი. თუ ჩვენ მუხარის მომენტებს, რაღაცას და სხვას ცალკე განვიხილოთ, მაშინ ჩვენ გვეჩვენა შემდეგ რაიმე იქცევა რომელიც სხვად, და ეს სხვა არის თვითონ რაიმე, რომელიც როგორც ასეთი შემდეგ ასევე იცვლება და იცვლება ასე დაუსრულებლად. რეფლექსია ფიქრობს, რომ აქ მაღალს, დიალთვით უმაღლეს რაღაცას მაღალა. მაგრამ ეს უსასრულო პროგრესი არ არის ნამდვილი უსასრულობა, რომელიც, პირიქით, იმით გამოიხატება, რომ ის თავის სხვაში თავის თავთან იმყოფება ანუ, თმის გამოთქვამით როგორც პროცესს, ის იმით გამოიხატება, რომ ის თავის სხვაში თავის თავთან მიდის. ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ სათანადოდ იქნეს გაგებული კემპარიტი უსასრულობაში და პირდაპირ დაუბოლოებელი პროგრესის ცულ უსასრულობაზე არ შეჩერდეთ. როდესაც სივრცისა და დროის უსასრულობაში ლაბირაჟობენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ სწორედ დაუბოლოებელი პროგრესი, რომელზეც სურთ შეჩერდნენ. ასე, მაგალითად, ამბობენ, „ეს დრო — ახლ“ და შემდეგ ამ საზღვრიდან გასული წვეტილე გამოიღან წინ და უკან. ასევეა სივრცის მიმართ, რომლის უსასრულობაზე კუთის სწავლების მოყვარული ასტრონომები მრავალ ცარიელ და უშინარსო დგლამაციებს წარმოსთქვამენ. ამასთანავე ჩვეულებრივად ამტკიცებენ, რომ აზროვნება აუცილებლად უნდა დამარცხდეს, თუ ამ უსასრულობის განხილვით დაიწყეთ ერთი რამ მაინც მართალია, რომ დაბოლოს უნდა მივატოვოთ სუფერო შორისა და შორის წინსვლა ამ განხილვის დროს, მაგრამ არა ამ საქმის ამაღლებულობის, სიდიდის, აღმატებულობის გამო, არამედ მოსაწყენობის გამო. მოსაწყენია ამ დაუბოლოებელი პროგრესის მეტისმეტად ხანგრძლივი გამოკიდება იმიტომ, რომ აქ განს

წვეტილე ერთი და იგივე მეორდება. ჭერ მიჯნას (საზღვარს) დასდებენ, შემდეგ ამ მიჯნას გადასხავენ, კვლავ მიჯნას დასდებენ და ასე დაუსრულებლად. მაშასადამე, ჩვენ აქ სხვა არაფერი გვაქვს, თუ არა ზერეულ ცლა, რომელიც მუდმივად სასრულის ფარგლებში რჩება. როდესაც ფიქრობენ, რომ ამ უსასრულობაში გასვლით სასრულისგან ვთავისუფლებებით, სინამდვილეში ეს განთავისუფლება გაქცეულის განთავისუფლებაა. მაგრამ გაქცეული ზომ ჭერ კიდევ თავისუფალი არ არის, ვინაიდან ის თავის გაქცევის დროს მაინც განპირობებულია იმით, რასაც ის გაქცეა. შემდეგ კიდევ ამბობენ, რომ უსასრულოს ვერ მივწვდებით, ეს სრულიად სამართლიანია, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ უსასრულოში სდებენ მისთვის უცხო განსაზღვრებას, მას რაღაც ასტრატულ უარყოფითად სთვლიან. ფილოსოფია ამგვარ ცარიელ და მხოლოდ მიღმურ რაღაცეებს არ მისდევს. ის, რასთანაც ფილოსოფიას საქმე აქვს, მუდამ კონკრეტული და მთლიანად აწარსებულია. — ზოგიერთმა ფილოსოფიას ისიც კი დაუსახა ამოცანად. რომ მან პასუხი უნდა გასცეს საკითხს, თუ როგორ გადასწყვეტს უსასრულო თავისი თავიდან გამოსვლას და გადასახვას. ამ საკითხზე, რომელსაც საფუძვლად უდევს უსასრულოს და სასრულოს მყარი დაპირისპირების წინამძღვარი, მხოლოდ იმით უნდა ვუპასუხოთ, რომ ეს დაპირისპირება წარმოადგენს არაქემპარიტ დაპირისპირება და უსასრულო ფაქტურად მარად გადასახვას და მარად არც გადასახვას თავის თავს. — თუმცა როდესაც ჩვენ ვამბობთ: უსასრულო არის არასასრულო, ამით ფაქტურად უკვე კემპარიტი სიმართლე ვთქვით, ვინაიდან რაღაც თვითონ სასრული პრეტული უარყოფა, ამიტომ არასასრული უარყოფის უარყოფა, თვითთავის იგივეური უარყოფაა და ამით, მაშასადამე, კემპარიტი ჰყოფილია.

აქ განხილული რეფლექსიის უსასრულობა წარმოადგენს კემპარიტი უსასრულობის მიღწევის მხოლოდ ცდას. — უნდა ვთქვათ თანა რაღაცას. ეს საერთოდ ფილოსოფიის ის თვალსაზრისია. რომელმაც უახლეს დროში გერმანიაში იჩინა თავი. ამ თვალსაზრისით სასრული მხოლოდ მოხსნილი უნდა იქნეს. და უსასრულო მარტი უარყოფითი რამედ კი არ უნდა იქნეს მიჩნეული, არამედ დადებით რამედაც. ამ ჭეშარი სს-ში მუდამ არის უძლურება, რომელიც იმით ვლინდება, რომ რაღაც კი არის აღიარებული კახინოზომიერად და სამართლიანად, მაგრამ მას მაინც არ ძალუძს გზა დივილიოს, განხორციელდეს. კანტისა და ფიქტეს ფილოსოფია ითვს საკითხში სწორედ ჭეშარის თვალსაზრისზე შეჩერდა და

მას ვერ გაცდა. გონების კანონთან მუდმივი მიახლოება — აი ის უმაღლესი რამ, რაც შეიძლება ამ გზაზე მიღწეული იქნეს. შემდეგ ამ პოსტულტით აგრეთვე სულის უკედევებასაც ასაბუთებენ.

§ 95.

γ) რაც ფაქტიურად აქ არის, ეს ისაა, რომ რაიმე იქცევა სხვად, და სხვა საერთოდ იქცევა სხვად. რაიმე სხვისთან დამოკიდებულებაში თვითონაც უკვე სხვა არის ამ უკანასკნელის მიმართ; მაშასადამე, ეინაინად ის, რაშიც რაიმე გადადის, სრულიად იგივე არის, რაც თვითონ გარდამავალი, — ორივეს ერთი და იგივე განსაზღვრება აქვთ, ე. ი. განსაზღვრებიან როგორც სხვა, ამიტომ ამით რაიმე თავის სხვაში გადასვლით მხოლოდ თავის თავს თავს უტყობდება, და აი ეს დამოკიდებულება თავის თვითან გადასვლაშიც და სხვაშიც ქვეშაა ორი ერთი და იგივე. ანუ, თუ უარყოფითი მხრიდან განვიხილავთ: ის, რაც იცვლება, სხვა ხდება, სხვა არის, იგი იქცევა სხვის სხვად. ამრიგად, არის ხელახლა აღდგენილი მაგრამ როგორც უარყოფის უარყოფა და არის თავის თავისი არსი.

შენიშვნა. დღეაღმოს, რომელიც სასრულისა და უსარულის დაპირისპირებას დაუძლეობს; ხდის; ის მარტვი რამე მოუსარებათ, რომ ანაირად უსარულს იმავე წაის მხოლოდ ერთი იმ ორთაგან ადმოიწინებ; რომ მას, მაშასადამე, მხოლოდ განსაკუთრებულ რაღაცად აქცევენ, ამასთან სასრული სხვად განსაკუთრებულ წარმოადგენს. ამგვარი უსარული, რომელიც მხოლოდ განსაკუთრებული არის, სასრულის გვერდით იმყოფება, მაშასადამე, ამ უკანასკნელში თავისი ზღუდე, თავისი საზღვარი აქვს; არის არა ის, რაც უნდა იყოს, არის არა უსარული, არამედ მხოლოდ სასრული. ასეთ დამოკიდებულებებში, სადაც სასრული იგულისხმება აქ, ხოლო უსარული იქ, სადაც პირველი აქ ქვეყნად, მეორე აქ მიღმა არის მოთავსებული, მაშინ სასრულს უსარულის თანაწილი რიცხვება მიეწერება არსებობისა და თავისთავადი დამოუკიდებლობის; სასრულის არსი ამპოლუტურ არსად იქცევა; ასეთ დღეაღმოს იგი თავისთვის მკვიდრად დგას. მას რომ, ასე ეთქვას, უსარული შევხის, იგი არაარაბად იქცეოდა; მაგრამ უსარული ამ შეხედულების თანახმად არ შეიძლება, რომ შევხის მას.

აი ორ შორის გაუვალე უფსკრული უნდა იმყოფებოდეს, უსარული მთლიანად იქ, იმ მხარეს უნდა გაიყინოს, ხოლო სასრული აქ, ამ მხარეს. ამასთანავე უსარულის წინააღმდეგ სასრულის მყარი გაქვეყნებულობის მტკიცება ფიქრობს, რომ ყოველგვარ მტრად იზიარებ მალე დგას, ნამდვილად კი მთლიანად მარტო უჩვეულებები განსჯის მტრადიზივის ნიადაგზე იმყოფება. აქ იგივე ხდება, რასაც უსარული პრაგმის გამოხატავს: ჭეშარიღებენ, რომ სასრული არ არსებობს თავის თავად და თავის თავის, რომ მას არ გააჩნია დამოუკიდებელი სინამდვილე, ახლო უტყობი არის, რომ ის მხოლოდ წარმავალია; შემდეგ კი ამას მაშინვე იფიქრებენ და სასრულს წარმოიდგენენ როგორც თავისთვის დამოუკიდებლად მყარად არსებულს, რომელიც არ ისობა და რომელიც უსარულის მხოლოდ უპირისპირდება, როგორც მისგან მთლიანად გათიშული. თუცა ამრიგად აზროვნება ფიქრობს, რომ უსარულთან ამაღლდა, სინამდვილეში მას საწინააღმდეგო რამ დაემართა — ის მივიდა ისეთ უსარულთან, რომელიც მხოლოდ სასრულია და თუმცა ფიქრობდა, რომ სასრული მიატოვა, პირიქით, სასრული შემოინახა, მასზე შეჩერდა და აბსოლუტად აქცია.

თუ ახლა სასრულსა და უსარულის შორის განსჯის მიერ გატარებული დაპირისპირების ამ უსუსურობის განხილვის შემდეგ რასაც შეიძლება შედარებულ იქნეს პლატონის „ფილოსოფიის“ და ერთგვარი სარგებლობითაც კი აქაც აღმოჩნდება შეიძლება დაიბადოს აზრი გამოთქმისა, რომ, მაშასადამე, უსარულია სასრული ერთი არიან. რომ ქვეშაირით, ნამდვილად უსარულია განსაზღვრული გამოთქმული უნდა იქნეს როგორც უსარულისა და სასრულის ერთიანობა, თუმცა ასეთი გამოთქმა სამართლის შემცველია. მაგრამ იგი ასევე არაუხსნებელია, როგორც ეს ზემოთ არისა და არაბას ერთიანობის შესახებ იყო შენიშნული. ეს გამოთქმა სამართლიან საყვედურსაც კი მოსთხოვს უსარულის სასრულად ქცევის გამო, სასრული უსარულის წამოყენების გამო. ეინაინად ამ გამოთქმას სასრული ხელახლებლად სჩანს მიტოვებული; მაშინ გარკვევით არაა გამოთქმული, რომ სასრული მოხსნილია. — ხოლო თუ შეხედულობის მიხედვით იმას, რომ სასრული, უსარულისთან ერთად დღეაღმოს, ყოველ შემთხვევაში ევიარ დარჩება იმად, რაც იყო იგი ამ რაიონის გარეშე, თავის განსაზღვრაში რაღაც ზიანს მიიწევს (ისე როგორც კალიუმის ქანგი მჟავასთან შეერთების დროს

ზოგიერთ თავის თვისებას კარგავს, სწორედ იგივე დაემართებოდა უსასრულოსაც, რთი იგი, როგორც უარყოფითი თავის მხრივ თუნაც დაჩლუნდებულა სხვაზე, სასრულზე. ნამდვილად ასეა რამ ემართება კიდევაც განსჯის აბსტრაქტულ, ცალმხრივ უსასრულოს. მაგრამ ჭეშმარიტ უსასრულოს ის კი არ ემართება, რაც ცალმხრივ მკაფას, არამედ იგი ინახება. უარყოფის უარყოფა ნეტრა ღიზავია როდია; უსასრულო დღეებითა და მხოლოდ სასრულო მოხსნილი.

თავისთვის-არსში იდეალობის განსაზღვრება გამოდის, მუნარსს, აღებულს უპირველესად თავისი არსისა ან დაღებითობის მხრივ, აქვს რეალობა (§91), და, მამასადამე, სასრულოც უპირველესად რეალობის განსაზღვრებაში გამოდის. მაგრამ სასრულის ჭეშმარიტება პირიქით, მისი იდეალობაა. სწორედ ასევე განსჯის უსასრულო, რომელსაც იგი სასრულის გეგარდით აყენებს, თვითონაც მხოლოდ ერთ-ერთი არსის სასრულთაგანია, არაჭეშმარიტია, იდეალობა. სასრულის ეს იდეალობა ფილოსოფიის მთავარი დებულებაა და ამიტომ ყოველი ჭეშმარიტი ფილოსოფია იდეალობაშია. მთავარი მხოლოდ ისაა, რომ უსასრულოდ არ იქნეს მიჩნეული ის, რაც თვით მისი განსაზღვრების თანხმად მაშინვე განსაკუთრებული და სასრული ხდება. — ამიტომაც ამ განსხვავებას ჩვენ აქ დიდი ყურადღება მივაქციეთ; ფილოსოფიის ძირითადი ცნება, ჭეშმარიტი უსასრულო, მასზე დამოკიდებული. ეს განსხვავება საკმისით აიხსნება იმ სრულიად მარტივი და ამიტომ თითქმის უმნიშვნელო, მაგრამ უდავო მოსაზრებებით, რომლებიც ამ პარაგრაფშია მოცემული.

ც. თავისთვის-არსი

1 § 96.

ა) თავისთვის-არსი როგორც თავის თავთან მიმართება უშუალოა, ხოლო როგორც უარყოფითის მიმართება თავის თავთან თავისთვის არსებულია, ერთი იგი, ისეთი რამ, რაც თავის თავში განუსხვავებელია, და, მამასადამე, გამოირიცხავს სხვას თავის თავიდან.

დანართი. თავისთვის-არსი (ანუ ერთარსი) დასრულებული თვისობრიობაა, და, როგორც ასეთი, თავის თავში შეიცავს არსსა და მუნარსს როგორც თავის იდეალურ მომენტებს. როგორც

არსი თავისთვის-არსი არის მარტივი მიმართება თავის თავთან, როგორც მუნარსი იგი განსაზღვრულია; მაგრამ ასევე განსაზღვრულია უფრო აღარ არის რაღაცის სასრული განსაზღვრება, სხვისგან განსხვავებით, არამედ უსასრულო განსაზღვრებითაა, რომელიც თავის თავში შეიცავს განსხვავებას მოხსნილი სა-

თავისთვის-არსის უახლოეს მაგალითს წარმოადგენს „მე“. ჩვენს თვით თავი ვიცით, უპირველეს ყოვლისა, როგორც არსებული, მუნარსი, რომელიც სხვა მუნარსებულთაგან განსხვავდება და ამ განსაკნელებთან მიმართებაშია. მაგრამ შემდგომ ჩვენ ვიცით აგრეთვე მუნარსის ეს ფაქტი არც ისე, თითქმის იგი ამასთანავე თავისთვის არის მარტივ ფორმად გამაჩვილებული. როდესაც ჩვენ ვამბობთ „მე“, მაშინ იგი უსასრულოს და ამასთანავე თავის თავთან უარყოფით მიმართებას გამოხატავს. შეიძლება ითქვას, ადამიანი ცხოველურად და მამასადამე საერთოდ ბუნებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მან თავისი თავი იცის როგორც „მე“, რითაც ამავე დროს ისიც არის ისეთივე, რომ ბუნებრივი საგნები ვერ მიდიან თავისუფალ თავისთვის-არსამდე და როგორც მხოლოდ მუნარსით შეზღუდული მხოლოდ სხვისთვის არის წარმოადგენენ. შემდეგ, თავისთვის-არსი საზოგადოდ გაგებული უნდა იქნეს როგორც იდეალობა, რომლის საწინააღმდეგოდ მუნარსი ადრე რეალობად აღენიშნეთ. რეალობას და იდეალობს ახშირად განიხილავენ როგორც ერთსა და იმავე განსაზღვრებას, რომლებიც ერთმანეთს ერთმანეთი დამოუკიდებლობით უპირისპირდებიან და ამის შესაბამისად ამბობენ, რომ ერთად რეალობისა არსებობს აგრეთვე რაღაც იდეალობაც. მაგრამ იდეალობა არის არა ისეთი რაღაც, რომელიც რეალობის გარეთ და გვერდით არსებობს, არამედ იდეალობის ცნება გარკვევით ის არის, რომ იგი არის რეალობის ჭეშმარიტი იდეალობა. გ. ი. რეალობა, დადგენილი იმ სახით, როგორც იგი თავის თავად არის, თვითონაც იდეალობა აღმოჩნდება. ამიტომ არ უნდა ვიფიქროთ, იდეალობას სათანადო პატივს მივაგებთ, თუ ვაღიარებთ მხოლოდ იმას, რომ რეალობით არ თავდება ყველაფერი და მის გარე კიდევ იდეალობაც უნდა ვცნოთ. ამგვარი იდეალობა, რეალობის გვერდით ან თუვინცა მასზე მაღლა მდგომი, ფაქტობრივად მხოლოდ ქარიელ სახელწოდება იქნებოდა. იდეალობას შინაარსი მხოლოდ სამიზნე იქვს, თუ იგი რაღაცის იდეალობას წარმოადგენს, მაგრამ ეს რაღაც არ არის რომელიცა გაურკვეველი ეს ან ის, არამედ იგი არის როგორც რეალობად განსაზღვრული მუნარსი, რომელსაც როგორც

თავისთავად დევიტირებულს, კემმარიტება არ გააჩნია. უმართებულად როდი ესმოდათ განსხვავება ბუნებასა და გონს შორის, რაც პირველი დაპყვადით რეალობაზე, ხოლო მეორე — იდეალობაზე, როგორც მათს ძირითად განსაზღვრებებზე. მაგრამ ბუნება არა თავისთვის მყარია, უძრავი და ზნაზნარეული, დამთავრებული რამ, რომელიც, მასამადამე უღონოდ შესძლებდა არსებობას, არამედ იგი მხოლოდ გონში აღწევს თავის მიზანსა და თავის კემმარიტებას; სწორედ ასევე გონი თავის მხრივ არ წარმოადგენს ბუნების მხოლოდ ამტრატულ მიმღებობას, არამედ იგი კემმარიტად გონია და თავის თავს გონის სახით მხოლოდ იმდენად აღსატურებს, რამდენად იგი ბუნებას მოხსნილი სახით შეიცავს. აქ უნდა გავიხსენოთ ჩვენი გერმანული გამოთქმა aufheben [მოხსნის] ორიმად მნიშვნელობა. Aufheben-ში ჩვენ, ჭერ-ერთი, გვეხსნის მოცილება, უარყოფა, გაუქმება, და ამის შესაბამისად ვამბობთ, რომ, მაგალითად, რომელიმე კანონი ან რამე დაწესებულება და ა. შ. seien aufgehoben (გაუქმებულია). მაგრამ შეიძლება ეს aufheben ნიშნავს აგრეთვე და ცეცხლს, შეცხებას, და ამ აზრით ჩვენ ვამბობთ, რომ რაღაც დატყულია, შენახულია (aufgehoben sei). ეს ორპირივინება სიტყვასმარებამი, რომლის თანახმად ერთსა და იმავე სიტყვას უარყოფითი მნიშვნელობაც აქვს და დადებითი მნიშვნელობაც, შემთხვევით მოვლენად არ უნდა იქნეს მიჩნეული და არც ენას შეიძლება უკსაყვედუროთ იმის გამო, რომ იგი არე-დარევის საბაბს წარმოადგენს, არამედ მასში ჩვენ უნდა შევიცნოთ ჩვენი ენის სპეკულატიური სული, რომელმაც მარტოოდენ განსჯის „ანა-ნა“ ფარგლები დასტოვა.

§ 97.

ჰ) უარყოფითის მიმართება თავის თავთან უარყოფითი მიმართებაა, ერთის განსხვავება თავის თავისაგან. ერთის განხილვად ულობა, თვითგამორიცხვა, ე. ი. მრავალი ერთის დადგენა. თავისთვის-არსებულის უშუალოების მიხედვით ეს მრავალი არსებობა, და არსებულები ერთის განხილულობა ამდენად მათს როგორც თვალსაჩინოდ არსებულთა ერთიმეორისაგან განხილულობად, განცალკევებულად ან ერთიმეორის გამოცხებად იქცევა.

დანართი. როდესაც ერთზე ვლაპარაკობთ, მაშინვე მრავალიც წარმოგიდგება გონებაში. აქ მაშინ საკითხი წამოიჭრება,

აიდან ჩნდება ეს მრავალი? წარმოდგენაში ამ საკითხზე არავითარი მასხი არ მოიპოვება, ვინაიდან წარმოდგენა მრავალს განიხილავს როგორც უშუალოდ და თვალსაჩინოდ არსებულს, ხოლო ერთი ითვისება მხოლოდ ერთად მრავალთა შორის. ცნების თანახმად კი, პირიქით, ერთი შეადგენს მრავალის წანამდგვარს და ერთის აზრში გვევ მოთავსებულია ის, რომ იგი თავის თავს უარყოფს. შეპირუტყვებს და დაადგენს როგორც მრავალს; მრავალი შეპირუტყვული ერთია; თავისთვის არსებულად ერთი, როგორც ასეთი, სწორედ მიმართებას სივრცეებში რამე კი არ არის, როგორც არის, არამედ იგი თავისთავად ისეთივე მიმართებაა, როგორც მუნახსი; მაგრამ იგი თავის თავს ეფარდება არა როგორც რამე ეფარდება სხვას, არამედ იგი, როგორც რამეს და სხვისი ერთიანობა, თავისთავად თანაფარდობა და ეს თანაფარდობა სწორედ უარყოფითი, შეპირუტყვული თანაფარდობაა. ამრიგად, ერთი თავის თავთან სრულად შეუთავსებელი აღმოჩნდება, თავის თავს თავისგან განირიცხებს, განიხილავს. და ის, რაღაც ის თავის თავს დაადგენს, მრავალია. ჩვენ შეგვიძლია თავისთვის არის პროტესტი [პროტესტი] ეს მხარე სასოვანი გამოთქმით — განხილვად — აღვნიშნოთ. განხილვობაზე უპირველეს ყოვლისა ლაპარაკობენ მატერიის განხილვის დროს ან და გამოთქმავში სწორედ ის ესმით, რომ მატერია როგორც მრავალი რამ თვითველად ამ მრავალ ერთში ყველა დანარჩენს გამოირიცხავს. მაგრამ სხვაგვარი განხილულობის პროგრესი [პროტესტი] ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქმის ერთი იყოს განხილვად, ხოლო მრავალი განხილვად; პირიქით, როგორც წინათ აღვნიშნეთ, ერთი სწორედ იმას ნიშნავს მხოლოდ, რომ თავი თავი თავისი თავისაგან გამოირიცხოს და თავის თავი დაადგინოს როგორც მრავალი; მაგრამ თვითველად მრავალთაგან თვითონ ერთია და ვინაიდან ის ამ სახითაც იქცევა, ამიტომ ეს ყოველმხრივი განხილულობა იქცევა თავის დაპირისპირებულობად — განხილვად მრავალერთიანობაში.

§ 98.

ჟ) მაგრამ თვითველად მრავალი იგივე ერთია, რაც სხვა, თვითველად არის ერთი ან ერთი მრავალთაგანი; ამიტომ ისინი ერთი და იგივენი არიან. ანუ, თუ განხილულობას, გამოირიცხებს განვიხი-

¹ სიტყვა: „მრავალერთიანობაში“ („in der Vielheit“) ბოლანდის გამოცემაში.

ლავთ თავისთავად. მაშინ ის, როგორც უარყოფითი პოზიცია, არავალერია ერთისა ერთმანეთის მიმართ, ამდენადვე არსებითად არ არის ურთიერთ თანაფარდობა; და რადგანაც ისინი, ვისაც ერთი ევალერია თავის განზიდულობაში, თვითონაც ერთი არიან, ამდენად იქნათში თავის თავს ეფარდებან. ამიტომ განზიდულობა, გამორიცხვას ეყრდნობა, მაშინვე უნდა იქნას, ჩარიცხვაც არის; და განზიდულობა, გამომთქმავი ერთი ანუ თავისთვის-არის ხსენის თვის თავს (მრავალერთიანობისათვის)¹. თვისობრივი განსაზღვრულობა, რომელმაც ერთში მაღლია თავის თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრულობა, ამით გადავიდა მოხსენილ განსაზღვრულობაში. ე. ი. არსში როგორც რაოდენობაში.

შენიშვნა. ატომისტური ფილოსოფია წარმოადგენს იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად აბსოლუტური თავის თავი განსაზღვრავს როგორც თავისთვის არის, როგორც ერთი, და როგორც მრავალი ერთი. ამ ფილოსოფიამ მათს ძირითად ძალად აღიარა ერთის ცნებაში გამოყვანილყოფილ განზიდულობა; მაგრამ ატომისტური ფილოსოფიის თანახმად ამ ერთებს ერთად თავს უყრის არა მიზიდულობა, არამედ შეშინებულება, ე. ი. ისეთი რამ, რაც აზრს მოკლებულია. რადგანაც ერთი ფიქსირებულია როგორც ერთი, ამიტომ მათი თავმოყრა სხეულებს, რასაც ვერცხვია, განხილული უნდა იქნეს როგორც სრულიად გარეგანი რამ. — სიცარიელე, რომელსაც ეს ფილოსოფია ატომების გვერდით მეორე პრინციპად აღიარებს, თვით განხილულობა, წარმოდგენილი როგორც არსებულება არაა ატომებს შორის. — უახლესმა ატომისტებმა, — ხოლო ფიზიკა ჯერ კიდევ მაინც ამ პრინციპს უჭერს მხარს, — ხელი აიღო რა ატომებზე, მაინც მხარს უჭერს მატერიალურ ფილოსოფიას; ამით იგი დაუახლოვდა გრძნობად წარმოდგენას, მაგრამ აზრის გარეგნულობა მატერია. დაუპირისპირდა განზიდულობის ძალის მიზიდულობის ძალა, ამით დაპირისპირდა მართალია სრულიად იგივე და ამ ეგერტფოდებული ბუნებრივ ძალის აღმოჩენა სიამაყის საგნად იყო ქცეული. მაგრამ მიზიდულობა და განზიდულობის ურთიერთმიმართება, ის, რაც მათს კონტრადიქციას და ქვემარტებას შეადგენს, გამოყვანილ უნდა ყოფილიყო იმ ბუნებრივებიდან და არეულ-დარეულობიდან, რომელშიც

იგი დატოვებულია აგრეთვე კანტის ბუნებათმცოდნეობის მეტაფიზიკურ ძირითად პირველ საწყისებში. ატომისტურმა შეხედულებამ უახლეს ხანებში კიდევ უფრო იმაზე მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე ფიზიკაში აქვს, პოლიტიკურ მომღერებებში მოიპოვა. ამ მომღერებების მიხედვით ცალკეული ინდივიდუულობა როგორც ასეთა ნება სახელმწიფოს პრინციპს წარმოადგენს, მიმოიღველ ძალას შეადგენს კერძო მოთხოვნის მიხედვით, მიღრეკილებით, ხოლო ზოგადი, საყოველთაო, — თვითონ სახელმწიფო — ხელშეკრულებას გარეგანი ურთიერთობა.

დანართი 1. ატომისტური ფილოსოფია იდგის ისტორიულ განვითარებაში არსებით საფეხურს წარმოადგენს და ამ ფილოსოფიის პრინციპი საზოგადოლო თავისთვის-არსის მრავალის ფორმით. თუ დღესაც ატომისტია დიდ პატივს და მოწოდებაშია ბუნების ისეთ მკვლევართა შორის, რომელთაც მეტაფიზიკის შესახებ არ სურთ რაიმე იკონდნენ, აქ მათ უნდა მოეგონონ, რომ ისინი მეტაფიზიკას, სახელდობრ ბუნების დაყვანას აზრებზე ვერ აიცილებენ იმით, თუ ატომისტებს მაშვერებენ, ვინაიდან თვითონ ატომი ფაქტურად აზრია, და ამიტომ მატერიალს გაგება ისეთ რამედ, რაც ატომისაგან შედგება, მეტაფიზიკური გაგებაა. მართალია, ნიუტონი პირდაპირ აღთხილულმა ფიზიკას, რომ ერიდო მეტაფიზიკას, მაგრამ მისდა სასახლოდ უნდა შეენიშნათ, რომ თვითონ იგი ამ გაფიქსირების მიხედვით არ მოქცეულა. წმინდა ფიზიკისებო ფაქტურად მხოლოდ ცხოველები არიან, ვინაიდან ისინი არ აზრებენ, ადამიანი კი, პირიქით, როგორც მოაზროვნე არსება დამადებით მეტაფიზიკისია. ამიტომ საკმე მხოლოდ იმას ეგება, წარმოადგენს თუ არა ნამდვილ მეტაფიზიკას ის მეტაფიზიკა, რომელსაც იყენებენ, სახელდობრ, ხომ არ მისდევნენ კონკრეტული, ლოგიკური იდეის მაგიერ ცალმხრივ, ვანსის მიერ ფიქსირებულ აზრგანსაზრებებს, და ეს აზრები ხომ არ წარმოადგენენ როგორც ჩვენი თვითონი, ასევე ჩვენი პრაქტიკული მოღვაწეობის საფუძველს. სწორედ ეს საყვედური ეგება ატომისტურ ფილოსოფიას. ძველი ატომისტები (როგორც ამას ხშირად აქვს ადგილი დღესაც) ყველაფერს განიხილდნენ როგორც მრავალს; შემთხვევამ უნდა შეახვედროს ერთმანეთს სიკარგელში მიმოქროლი ატომები. მაგრამ მრავალთა მიმართება ერთმანეთთან არსებით არ წარმოადგენს მხოლოდ შემთხვევითს, არამედ ამ მიმართებას (როგორც ჩვენი ადრე უკვე შევნიშნეთ) თავისი საფუძველი თვითონ მათში აქვს. კანტის ცალკეულს მატერიალს გაგების სრულქმნის დამსახურება იმით, რომ იგი მას

¹ ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვა: „მრავალერთიანობისათვის“ („zur Vieltheit“) ბოლანდის გამოცემაშია. მთარგმ.

განიხილავს ზოგორც განზიდულობისა და მიზიდულობის ერთიანობას. ამ შეხედულებაში სწორედ ის არის, რომ მიზიდულობა უსათუოდ მიჩნეული უნდა იქნეს როგორც სხვა მომენტები, რომელსაც თავის თვის-არსის ცნება შეიცავს, და, რომ, მამასადამე, მიზიდულობა მატერიალის ისეთივე არსებითი თვისებაა, როგორც განზიდულობა. მაგრამ მატერიის ამ ეგერეთუდებულ დინამიკურ კონსტრუქციის ის ნაკლი გაჩნდა, რომ განზიდულობისა და მიზიდულობის არსებობა პირდაპირ პოსტულირებულია (წამოყენებულია) და ისინი დედუკირებული (გამოყვანილი) არ არიან, ხოლო ამგვარი დედუქცია (გამოყვანა) ამასთანავე გვიჩვენებდა, თუ რატომ და როგორ ხდება მათი ის ერთიანობა, რომელიც დინამიკურ კონსტრუქციაში მხოლოდ დაუსაბუთებელ მტკიცებას წარმოადგენს. სხვა მხრივ, თუ კანტი გარკვევით და დაუინებით მოითხოვდა, რომ მატერია არ უნდა იქნეს განხილული როგორც თავისთვის არსებული და შემდეგ (ამასთანავე გაკერით) ორივე ზემოხსენებული ძალით დაჯილდოებული, არამედ განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მათ ერთიანობაში არსებული, და თუ გერმანელი ფიზიკოსები ერთ ხანს ამ წმინდა დინამიკის დაუშვებლად, ამ ფიზიკოსთა უმრავლესობამ უახლეს ხანაში კვლავ მოსახერხებლად მიიჩნია დაბრუნებოდნენ ატომისტურ თეოსაზრისს, და, წინააღმდეგ მათი კოლეგის, განსვენებული კესტნერის გაფრთხილებისა, განხილათ მატერია როგორც უსასრულოდ მკირე, ატომებზე წოდებული, ნაწილაკებისაგან შემდგარი, იმ ატომებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთობაში მოდიან მათთან დაკავშირებული მიზიდულობისა და განზიდულობის ან სხვა რაიმე ძალების საშუალებით. ესეც აგრეთვე მეტაფიზიკაა, რომლის წინაშე მორიდებისა და სიფრთხილისთვის რა თქმა უნდა, საკმით საბუთი გვექნებოდა, მისი უაზრობის გამო.

ა დ ა რ თ ი 2. წინა პარაგრაფში აღნიშნული გადასვლა თეოსობრიობის რაოდენობაში ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში არ მოიპოვება. ეს უკანასკნელი თეოსობრიობასა და რაოდენობას სივლის როგორც ერთი მეორის გვერდით დამოუკიდებლად არსებული განსაზღვრებების წყალობა და ამიტომ იგი ამბობს: ნივთები განსაზღვრულნი არიან არა მარტო თეოსობრივად, არამედ ა გ რ ე თ ე რაოდენობრივად. სიდიდან წარმოსდგებიან ეს განსაზღვრებები და რა დამოკიდებულება არსებობს მათ შორის, ამას აქ არ კითხულობენ. მაგრამ რაოდენობა სხვა არა არის რა, თუ არა მოხსნილი თეოსობრიობა და თეოსობრიობის აქ განხილული დიალექტიკა არის სწო

რედ ის, რომლითაც ეს მოხსნა ხორციელდება. ჩვენ ჯერ გვეჩინდა არსი და მისი გეშმარიტება აღმოჩნდა ქმნადობა; ამ უკანასკნელმა წარმოქმნა გადასვლა მუნარსზე, რომლის გეშმარიტებად ჩვენც ცალკებადობა შევიცანით. მაგრამ ცვალებადობა თავის შედგეში გამოქმედდება როგორც თავისთვის-არსი, რომელიც თავისუფალი არაა სხესთან მიმართებისაგან და მასში გადასვლისაგან; ბოლოს, ეს თავისთვის-არსი თავისი პროცესის ორივე მხარეში, განზიდულობასა და მიზიდულობაში, გამოირიცხება და ჩარიცხავს თავისი თავის მოხსნა აღმოჩნდა, ამრიგად, აღმოჩნდა თეოსობრიობის მოხსნა საზოგადოდ მისი მომავლების ტრატატაში. მაგრამ ეს მოხსნილი თეოსობრიობა არ არის არც აბსტრაქტული არაა და არც ასევე აბსტრაქტული და განსაზღვრას მოკლებული არსი, არამედ იგი არის მხოლოდ განსაზღვრულობისადმი გულგრილი მრავალეროვანი არსი, და ამ სწორედ არსის ეს სახე, ეს მრავალეროვანობა არის ის, რომელიც აგრეთვე ჩვენს ჩვეულებრივ წარმოდგენაში გვევლინება როგორც რ ა ო დ ე ნ ბ ა . ამის თანხმად ჩვენ ნივთებს ჯერ განვიხილავთ მათი თეოსობრიობის თეოსაზრისით, და ამ უკანასკნელს ჩვენ ვთვლით ნივთის არსის იგივედ გარკვევულად. როდესაც ჩვენ ამის შემდეგ რაოდენობის განხილავზე გადავდივართ, მაშინ იგი ჩვენში მაშინვე ბადებს წარმოდგენას გულგრილი, გარეგანი განსაზღვრულობისას, ისე რომ ნივთი მაინც იგივე რჩება, რაც არის, თუმცა მისი რაოდენობა იცლება, ან დიდი ხდება ანდა პატარა.

B.

რაოდენობა

ა. წმინდა რაოდენობა

§ 99.

რ ა ო დ ე ნ ბ ა (Quantität) წმინდა არსია, რომელშიც განსაზღვრულობა უკვე აღარ არის დღევანელი როგორც თვითონ არსთან ერთიანი, არამედ როგორც მ ო ხ ს ნ ი ლ ა რ ი .

შ ე ნ ი შ ე ნ ა . 1) გამოთქმა ს ი დ ი დ ე (Größe) რაოდენობის (Quantität) გამოისახებად იმდენად არ გამოდგება, რამდენადაც იგი უმთავრესად გ ა ნ ა ა ზ ლ რ უ ლ რაოდენობას გამო-

ხატავს. 2) მათემატიკა ჩვეულებრივად სიდიდეს განსაზღვრავს როგორც ისეთ რამეს, რაც შეიძლება გადიდეს ან შემცირდეს; თუმცა ეს განსაზღვრა ნაკლოვანი და არაღამეაყოფილებელი, რადგან იგი კვლავ შეიცავს იმას, რაც უნდა განისაზღვროს, მაგრამ ის მაინც გვიჩვენებს, რომ სიდიდის გასაზღვრება ისეთი განსაზღვრება, რომელიც დადგენილია როგორც ცვალებადი და გულისხმობს, ასე რომ მთუხედავად მისი ცვალებადობისა, მიუხედავად გაზრდილი ექსტენსიობისა ან ინტენსიობისა, საგანი, მაგ., სახლი, წითელი ფერი, მაინც რჩება სახლად ან წითელ ფერად. 3) აბსოლუტური არის წმინდა რაოდენობა, აბსოლუტურის ეს გაგება ჰმთხვევა საზოგადოდ იმას, რის თანახმადაც აბსოლუტურს ეძლევა მატერიალური განსაზღვრება, რომელშიც მართალია ფორმა არისებობს, მაგრამ განურჩეველი, გულგრილი განსაზღვრებაა ასევე, რაოდენობა შეადგენს აბსოლუტურის ძირითად განსაზღვრებას, როდესაც აბსოლუტური გაგებულია ისე, რომ მასში როგორც აბსოლუტურად ინდიფერენტულში ყოველგვარი განსხვავება მხოლოდ რაოდენობრივია. — გარდა ამისა, რაოდენობის მაგალითებად შეიძლება ავიღოთ აგრეთვე წმინდა სივრცე, დრო და ა. შ., რადგან რეალური გაგებული უნდა იქნეს როგორც გულგრილი, განურჩეველი ან აქვს სივრცისა და დროისა.

დანართი. სიდიდის ჩვეულებრივი განსაზღვრება მათემატიკაში, რომლის თანახმადაც სიდიდე არის ისეთი რამ, რაც შეიძლება გადიდეს ან შემცირდეს, ერთი შეხედვით უფრო ნათელი და მისილბი გგონია, ვიდრე წინა პარაგრაფში მოცემული ცნების განსაზღვრება. მაგრამ თუ საქმეს უფრო გულსამით გაეჩინებთ, დინახათ, რომ მათემატიკური განსაზღვრება იმსვე შეიცავს, ოღონდ წინამძღვარისა და წარმოდგენის ფორმით, რაც ჩვენ მხოლოდ ლოგიკური განვითარების ზოგადი მივიღეთ როგორც რაოდენობის ცნება. სახელდობრ, როდესაც სიდიდე ამბობენ, მისი ცნება ის არის, რომ შეიძლება იგი გადიდეს ან შემცირდეს, ამით იმას გამოთქვამენ, რომ სიდიდე (ანუ უფრო სწორად რაოდენობა) — თვისობრიობისაგან განსხვავებით — ისეთი განსაზღვრებაა, რომლის ცვალებადობის გარკვეული საგანი გულგრილად ეპყრობა. რაც შეეხება რაოდენობის ჩვეულებრივი განსაზღვრების იმ ნაკლს, რომელიც ჩვენ ზემოთ ვუსაყვედურეთ, იგი უფრო ის არის, რომ გადიდება და შემცირება სწორედ სიდიდის სხვაანაირად განსაზღვრის ნიშნავს. ამ შემთხვევაში რაოდენობა უწინარეს ყოვლისა იქნებოდა მხოლოდ ცვალებადი რამე საზოგადოდ. მაგრამ თვისობრი-

ობაც ზომ ცვალებადია, და ზემოხსენებული განსხვავება რაოდენობის თვისობრიობისაგან მაშინ მხოლოდ გადიდებათ ან შემცირებით გამოიხატება, და ეს იმას ნიშნავს, რომ რა მიმართულებითაც უნდა იცვლებოდეს სიდიდე, საგანი მაინც იმავე რჩება, რაც არის. — აქ კიდევ ის უნდა შევნიშნოთ, რომ ფილოსოფიაში საერთოდ სრულიად არა აქვთ საქმე მხოლოდ სწორ განსაზღვრებებთან და კიდევ უფრო ნაკლებად აქვთ საქმე მხოლოდ მისაღებ განსაზღვრებებთან, ე. ი. ისეთ განსაზღვრებებთან, რომელთა სისწორე წარმომდგენი ცნობიერებისათვის უშუალოდ ცხადია, არამედ მის საქმე აქვს მოკვლეული. ე. ი. ისეთ განსაზღვრებებთან, რომელთა შინაარსი გარედან ათვისებული კი არ იქნება როგორც წინასწარნახული, არამედ შემეცნება როგორც თავისუფალ აზროვნებაში და, მაშასადამე, თავის თავშიც დაუფლებულადამკვიდრებული. ეს წინამდებარე შემთხვევის მიმართ იმ რიგად ჰპოვებს თავის გამოყენებას, რომ, როგორც უნდა სწორი იყოს და უშუალოდ ცხადი მათემატიკაში ჩვეულებრივ მოცემული განსაზღვრება რაოდენობისა, მით მაინც ჭერ კიდევ ვერ დაკმაყოფილებდა მოთხოვნა იმისა, რომ ეიცოდეთ, თუ რამდენად დაუფლებულია ეს განსაუთრებული აზრი ზოგად აზროვნებაში და, მაშასადამე, რამდენად აუცილებელია. ამას ერთის კიდევ შემდეგი მოსაზრება, თუ რაოდენობა უშუალოდ წარმოდგენიდან აიღება და აზროვნებით არ არის გამოულებული, ძალიან ადვილად შეიძლება მოხდეს, რომ იგი გადაჭარბებით შეფასდეს მისი გამოყენების ფარგლებს მიმართ და თვით აბსოლუტური კატეგორიადღევ კი ამაღლდეს. ეს ნამდვილად ხდება კიდევაც იმ შემთხვევაში, როდესაც ზუსტ მეცნიერებაება აღიარებენ მხოლოდ ისეთ მეცნიერებებს, რომელთა საგანი მათემატიკურ აღრიცხვას შეიძლება დაექვემდებაროს. აქ კვლავ მჭიდვდება ადრე ჩვენს მიერ უკვე განხილული (§ 98, დანართი) ცუდი მეტაფიზიკა, რომელიც ცალმხრივად და ასტრატულ განსაზღვრებებს კონკრეტული იდეის ადგილზე სთმის. მართლაც, ძალიან ცუდად იქნებოდა ჩვენი შემეცნების საქმე, თუ, ისეთი საგნების მიმართ, როგორცაა თავისუფლება, სამართალი, ზნეობა და თვით ღმერთიც კი, რაკი ისინი არც გაიზომება და არც გამოიანგარიშება ან მათემატიკურ ფორმულაში არ გამოიხატება, ვიტყვით რა უარს ამ საგანთა ზუსტ შემეცნებაზე, დაკმაყოფილებული ზოგადად მხოლოდ გაუჩვეველი წარმოდგენით, და შემდეგ ყველაფერს, რაც მათს ზუსტსა თუ განსაუთრებულ განსაზღვრებებს ეხება, ყოველი ცალკეული პიროვნების ყინიანობა-

დით, რათა მის მითან ის შეეცმნა, რასაც მოისურვებდა.—პრაქტიკულად რა მანერა შედეგზე მიიღება ამგვარი გაგებდინ, უშუალოდ ცხადია. სხვა მხრე, თუ უფრო ზედმიწევნით განვიხილოთ, აღმოჩნდება, რომ აქ მოხსენებული მხოლოდ და მხოლოდ მათემ ტიკური თელასზრისი, რომლის თანახმადაც რაოდენობა, ლოგკური იდის ეს განსაზღვრული საფეხური, თითი ამ იდეასთან არის გაიგებებული, სხვა არა არის რა, თუ არა მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს მ ი თელასზრისი, რამაც მეცნიერული ცნობიერების ისტორიაში თავისი სრული დადსტურება პოვა, განსაუთრებით საფრანგეთში, გასული საუკუნის შუა წლებიდან. აბსტრაქტულად აღებული მატერია არის სწორედ ის, რაშიც მართალია ფორმა არის, მაგრამ რა გორც მხოლოდ გულგრილი და გარეგანი განსაზღვრება. — თუმცა, აქ წამოყენებულ მოსაზრებას ძალიან ცუდად გაიგებენ, თუ მის გაგებას ასე მოისურვებენ, თითქოს ამით ჩვენ მათემატიკის ღირსებას ეამცირებდეთ, ან რაოდენობრივი განსაზღვრების, როგორც მხოლოდ გარეგანი და გულგრილი, განურჩეველი განსაზღვრების, აღნიშნით, გონების სიზანტესა და ზერელობას ეამართლებდეთ და ეამტკიცებდეთ, თითქოს შეიძლებოდეს რაოდენობრივი განსაზღვრებაში თავის ნებაზე მიეიტყოთ ანდა, უკიდურეს შემთხვევაში, თითქოს მათი კვლევა ძალიან ზუსტადაც არ იყოს საჭირო. რაოდენობა ყოველ შემთხვევაში იდის საფეხურია, რომელსაც როგორც ასეთს სათანადო უფლება უნდა მიეზიანოთ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც ლოგკური კატეგორიის, ხოლო შემდეგ აგრეთვე საგნობრივი სამყაროში — როგორც ბუნებაში, ასევე სულიერ სამყაროში. მაგრამ აქ მაშინვე თავს იჩენს განსხვავება ბუნებაში სამყაროს და გონითი სამყაროს საგნებს შორის, სიდიეთა განსაზღვრებას ამ ორივე სამყაროში ერთნაირი მნიშვნელობა რადი აქვს. სახელდობრ, ბუნებაში, როგორც იდის სხვაგვარადყოფნისა და ამავდროშის თავისთავისგარეთ ყოფნის ფორმაში სწორედ ამიტომ რაოდენობა უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ეიდრე გონის სამყაროში, ამ თავსუფალი შინაგანობის [შინაგანი ცხოვრების] სამყაროში. მართალია, გონის შინაარსსაც ჩვენ რაოდენობრივი თელასზრისით განვიხილეთ, მაგრამ მაშინვე ცხადი ხდება, რომ, როდესაც ჩვენ ღმერთის განვიხილეთ როგორც სამეერთიანობას, აქ რამცხე სამს ბევრად უფრო დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს, ეიდრე მაშინ, როდესაც განვიხილეთ, მაგალითად, სიერკის სამ განზოშილებას ან თუნდაც სამკუთხედის სამ გვერდს, რომლის ძირითადი განსაზღვრება სწორედ ის არის, რომ იგი სამი ხაზით შემოსაზღვრული სამი სიბრ

ტეა. შემდეგ, თითი ბუნების ფარგლებშიც ადგილი აქვს ზემოხსენებულ განსხვავებას რაოდენობრივი განსაზღვრულობის დღესა და მკირე მნიშვნელობას შორის, და სახელდობრ იმ გვარად, რომ არაორგანულ ბუნებაში რაოდენობა, ასე ეთქვით, უფრო მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, ეიდრე ორგანულ ბუნებაში. შემდეგ, თუ ჩვენ არაორგანულ ბუნებაშიც აგრეთვე განსახვავებთ მექანიკურ სფეროს ფიზიკური და ქიმიური სფეროებისაგან სიტყვის ეიწრო გაგებით, მაშინ აქაც კვლავ იგივე განსხვავება აღმოჩნდება, ხოლო მექანიკა, როგორც აღიარებულია, ის მეცნიერული დისციპლინა, რომელშიც მათემატიკის დახმარება ყველაზე მეტად გარდუელებია, ანუ, უფრო სწორად რომ ეთქვით, რომელშიც უმათემატიკოდ ერთი ნაბიჯის გადადგმაც კი არ შეიძლება. ამიტომაც მსოფით მათემატიკის შემდეგ ჩვეულებრივად განიხილვენ როგორც ზუსტ მეცნიერებას par excellence [უპირატესად], ამასთან ჩვენ აქ კვლავ უნდა გაიგნსენით ის, რაც ზემოთ შეენიშნეთ მატერიალისტური და განსაუთრებით მათემატიკური თელასზრისების დამთხვევის შესახებ. — თანახმად ყველა იმისა, რაც აქ ითქვა, სწორედ ზუსტი და საფუძელიანი შემცნების ყველაზე უფრო ხელშემშლელ ცრურწმენად მიჩნეული უნდა იქნეს საგნობრივის დამთხვევისა და ყველა განსაზღვრულობის მხოლოდ რაოდენობრივში ძიება, რაც ზნირად ხდება. მაგალითად, გინი, რა თქმა უნდა, უფრო მეტია, ეიდრე ბუნება, ცხოველი უფრო მეტია, ეიდრე მცენარე, მაგრამ ამით ძალიან ცოტა რამეს გაიგებთ ამ საგანთა და მათ განსხვავებათა შესახებ, თუ მხოლოდ ამგვარ „მეტია“ და „ნაკლებია“-ზე შეეჩერდებით და წინ ნაბიჯს აღარ გადადგამთ, არ ჩაეწვდებით მათს თავისებურებას, ამ შემთხვევაში, უპირველეს ყოვლისა, მათ თვისობრივ არკვეულობას.

§ 100.

რაოდენობა, აღებული, უწინარეს ყოვლისა, თავის თავთან უშუალო მიმართებაში, ან მიზიდულობის გამო თავის თავთან დადგენილი თანასწორობის განსაზღვრებაში, უწყებოთ სიდიდეა, ხოლო მეორე, მასში არსებული ერთის განსაზღვრების გამო იგი წყვეტადი, დისკრეტული სიდიდეა. მაგრამ პირველი რაოდენობა ასევე წყვეტადიკაა, ეინიდან იგი არის მხოლოდ მრავალი სწყვეტადი, ხოლო მეორეც აგრეთვე

უწყვეტია, ვინაიდან მისი უწყვეტობა არის ერთი, როგორც მრავალი ერთის იგივეობრივი, ერთიანობა.

შენიშვნა 1) ამიტომ უწყვეტი და წყვეტილი სიდიდეს არ შეიძლება განხილული იქნას როგორც სახეები, თითქმის ერთი განსაზღვრება მეორეს არ გააჩნდეს; სინამდვილეში ისინი ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ ერთი და იგივე მთელი ერთ შემთხვევაში ივლახება თავისი ერთი განსაზღვრების მიხედვით, მეორე შემთხვევაში კი — მეორე განსაზღვრების მიხედვით. 2) სივრცის, დროის ან მატერიის ანტონომია, რომლის თანახმად განხილავენ საკითხს იმის შესახებ, უსაბულოდ იყოფიან ისინი თუ გაუყოფადიან შედეგებიან, სხვა არა არის რა, თუ არა რაოდენობის ხან როგორც უწყვეტის, ხან როგორც წყვეტადის მტკიცება. თუ სივრცეს, დროს და ა. შ. მხოლოდ უწყვეტი რაოდენობის განსაზღვრებით ვივლისებთ, მაშინ ისინი უსაბულოდ გაყოფადი არიან, ხოლო თუ წყვეტადი დისკრეტული სიდიდის განსაზღვრებით ვივლისებთ, მაშინ ისინი თავის თავში უკვე გაყოფილი არიან და გაუყოფადი ერთებ საგან შედგებიან; განხილვის ერთი წესი ისევე ცალმხრივია, როგორც მეორე.

დანართი. რაოდენობა, როგორც თავისთვის-არსის უსალოესი შედეგი, თავისი პროცესის ორივე მხარეს, განზიდულობას და მიზიდულობას, შეიცავს როგორც იდეალურ მომენტებს და ამიტომ ისევე უწყვეტია, როგორც წყვეტილი (დისკრეტული). თუ თეულ ამ ორ მომენტთან თავის თავში მეორე მომენტსაც შევსავს და, მაშასადამე, არასრულს არც მარტო უწყვეტი და არც მარტო წყვეტილი სიდიდე. თუ, მიუხედავად ამისა, მაინც ლაპარაკობენ უწყვეტ და წყვეტად სიდიდეზე, როგორც სიდიდის ორ განსაკუთრებულ, უზიარებელ დაპირისპირებულ, სახეზე, ეს მხოლოდ ჩვენს მამხრატარებელ რეფლექსიის შედეგია, რეფლექსიისა, რომელიც განსაზღვრულ სიდიდეთა განხილვისას ერთ შემთხვევაში უყურადღებოდ სტრუქტურას რაოდენობის ცნებაში განუყოფელ ერთიანობაში მოცემულ ერთ მომენტს, მეორე შემთხვევაში — მეორე მომენტს. ასე, მაგალითად, ამბობენ, რომ სივრცე, რომელიც ამ ოთახს უჭირავს, უწყვეტია, ხოლო ამ ოთახში თავმოყრილი ეს ან ადამიანი წყვეტად, დისკრეტულ სიდიდეს შეადგენს. მაგრამ სივრცე ერთსა და იმავე დროს უწყვეტია და წყვეტადიც, და ამის თანახმად ჩვენ ვლაპარაკობთ სივრცის წერტილებზე, შემდეგ აგრეთ-

ვე სივრცესაც ვყოფთ, მაგალითად, გარკვეულ სიგრძეს, ამდენ და ამდენ ფუტად, ამდენ და ამდენ დიუმიდ და ა. შ., რაც შეიძლება მოხდეს მხოლოდ იმ ვარსულის, იმ წანამძღვარის დაშვების შემთხვევაში, რომ სივრცე თავისთავად ასევე წყვეტადი (დისკრეტული) არის. მაგრამ, მეორე მხრივ, ასე ადამიანისაგან შემდგარი წყვეტადი (დისკრეტული) სიდიდე იმავე დროს უწყვეტიც არის და მის უწყვეტობას საფუძველი აქვს იმ საერთოში, ადამიანისაგან გარეშე, რომელიც ყველა ამ ცალკეულ [ერთეულ] ადამიანს განსჯეალავს და მათ ერთმანეთთან აერთებს.

b. ოდენობა [განსაზღვრული რაოდენობა]

§ 101.

რაოდენობა, არსებითად და დგენილი იმ გამომრიცხავი განსაზღვრულობით, რომელიც მასში მოთავსებული, არის ოდენობა (Quantum), განსაზღვრული რაოდენობა¹.

დანართი. განსაზღვრული რაოდენობა, ოდენობა, რაოდენობის მუდარსია, ხოლო წმინდა რაოდენობა, პირიქით, შეესატყვისება არსს და რაოდენობრივი მიმართება (§105) — თავისთვის-არსს. რაც შეეხება წმინდა რაოდენობიდან განსაზღვრულ რაოდენობაზე, ოდენობაზე გადასვლას, თავისი საფუძველი მას იმაში აქვს, რომ მაშინ როდესაც წმინდა რაოდენობაში განსხვავება, როგორც განსხვავება უწყვეტობასა და წყვეტადობას შორის, პირველად არსებობს მხოლოდ თავისთავად, — განსაზღვრულ რაოდენობაში, ოდენობაში, პირიქით, განსხვავება დადგინდება და სახედობრ დადგინდება ისე, რომ ამიერიდან რაოდენობა საერთოდ ევლინდება როგორც განსხვავებული ან შეზღუდული. მაგრამ შემდეგ იმით ოდენობა იმავე

¹ მე-2 გამოცემაში ამ წ-ს შემდეგი რედაქცია აქვს: რაოდენობა რჩება ერთიანობად, რამდენად მასში არის განსაზღვრულობა საერთოდ, და ეს უკანასკნელი როგორც მასში მოცემული, დადგინდება. ამრიგად, იგი არის საზღვარი ა. შ. რაოდენობა არსებითად განსაზღვრული რაოდენობა, ოდენობა, ოდენობა ა. შ. პირველ გამოცემაში სიზიარებლობა (§ 54) ასეთი სახის იყო ამიტომ რაოდენობის უშუალო მხარტრევეში ერთის უარყოფა საზღვარი ა. შ. რაოდენობა არსებითად განსაზღვრული რაოდენობა, ოდენობა.

დროს იშლება ოდენობათა ანუ გარკვეულ სიდიდეთა განუსაზღვრელ სიმრავლედ. თვითეული ამ განსაზღვრულ სიდიდეთაგანი, როგორც სხეებისაგან განსხვავებული, ჰქმნის რაღაც ერთიანობას, ისე როგორც, მეორე მხრივ, ეს უკანასკნელი, მხოლოდ თავისთავად განსხვავებული, წარმოადგენს რაღაც სიმრავლეს. მაგრამ ამრიგად მრავალერთიანობა განსაზღვრულია როგორც რ ი ც ხ ი.

§ 102.

ოდენობა თავის განვითარებასა და სრულ გარკვეულობას ჰპოვებს რ ი ც ხ ი შ ი, რომელიც თავისი ელემენტის — ერთის (Eins) მსგავსად, შეიცავს, როგორც თავის თვისობრივ მომენტებს, გ ა რ კ ე უ ლ ს ი მ რ ა ე ლ ს (Anzahl) წყვეტადობის მომენტის მხრივ და ერთიანობას (Einheit) უწყვეტობის მომენტის მხრივ.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. არითმეტიკაში გა ა ნ გ ა რ ი შ ე ბ ი ს ს ა ხ ე ბ ი მოპყავთ როგორც რიცხვებით მოქმედების შემთხვევითი ხერხები. თუკი ამ მოქმედებებში რაიმე აუცილებლობა და, მაშასადამე, რაიმე აზრია, მაშინ ეს აზრი მოცემული უნდა იყოს რაიმე პრინციპში, ხოლო ეს პრინციპი შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ განსაზღვრებებში, რომლებიც თვით რიცხვის ცნებაშია; ეს პრინციპი აქ მოკლედ უნდა იქნეს ნაჩვენები. — არიქსის ცნების განსაზღვრებაში გარკვეული ს ი მ რ ა ე ლ ე და ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა ა, ხოლო თვით რიცხვი ორივეს ერთიანობა. მაგრამ ემპირიულ რიცხვებზე გამოყენებული ერთიანობა მხოლოდ მათი ტ ო ლ ო ბ ა ა: მაშასადამე, ანგარიშის სახეების პრინციპი, არითმეტიკული მოქმედებების პრინციპი ის უნდა იყოს, რომ რიცხვები ერთიანობისა და გარკვეული სიმრავლის დამოკიდებულებაში დაისმება და ამ განსაზღვრებათა ტოლობა დადგინდება.

ვინაიდან ერთეულები ანუ თვით რიცხვები ერთმანეთის მიმართ გულგრილი და განუზრჩეველი არიან, ამიტომ ის ერთიანობა, რომელშიც ისინი მოიყვანება, საერთოდ გარეგანი დაკავშირების სახეს იღებს. ანგარიში, აღრიცხვა საერთოდ არის თ ე ლ ა, და ანგარიშში, ა რ ი თ მ ე ტ ი კ უ ლ მ ო ქ მ ე დ ე ბ ა თ ა ს ა ხ ე ბ ი ს განსხვავება მხოლოდ იმ რიცხვთა თვისობრივ ხასიათზე არის და-

მოკიდებული, რომლებიც ერთმანეთს მიეთვლება, ხოლო ამ თვისობრივი ხასიათისთვის პრინციპს წარმოადგენს ერთიანობისა და გარკვეული სიმრავლის განსაზღვრება.

ნ უ მ ე რ ა ე ლ ა პირველი მოქმედებაა, იგი ს ა ე რ თ ო დ რიცხვების შედგენა, შეერთება რამდენიც გნებავთ ე რ თ ი ს ა. — მაგრამ ანგარიშის სახე, არითმეტიკული მოქმედება არის ისეთი ერთების შეერთება და ანგარიში, რომლებიც უკვე რიცხვები არიან და აღარ არიან უბრალო ერთები.

რიცხვები არიან უ შ უ ა ლ ო დ და თ ა ე დ ა პ ი რ ე ლ ო დ სრულად განუსაზღვრელად რიცხვები საზოგადოდ; ისინი ამიტომ უტოლონი არიან საერთოდ; ამგვარი რიცხვების შეერთება ან თელა არის შ ე კ რ ე ბ ა.

ამის შემდეგ უზალოესი განსაზღვრება ისაა, რომ რიცხვები საზოგადოდ ტოლინი არიან, მაშასადამე, ამით ისინი ერთ ერთიანობას ადგენენ, და ამგვარი რიცხვების გ ა რ კ ე უ ლ ს ი მ რ ა ე ლ არსებობს; ამგვარი რიცხვების თელა გ ა მ რ ა ე ლ ე ბ ა ა: ამასთან სულ ერთია, თუ როგორ განაწილება ორივე რიცხვს შორის, მაშინადაა შორის გარკვეული მრავლობისა და ერთიანობის განსაზღვრება, რომელი მათგანი მიიღება გარკვეულ სიმრავლედ და რომელი, პირიქით, ერთიანობად.

ბოლოს, მესამე განსაზღვრულობა არის გ ა რ კ ე უ ლ ს ი მ რ ა ე ლ ს ა და ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს ტოლობა. ამგვარად განსაზღვრულ რიცხვთა შეერთება, ურთიერთმიზეზა ა ხ ა რ ი ს ხ ე ბ ა ა, ხ ა რ ი ს ხ ი აყვანაა, და, უპირველეს ყოვლისა, კვადრატში აყვანაა. შემდგომი ახარისხება ფორმალური გაგრძელებაა რიცხვის თავის თავზე გამრავლებისა განუსაზღვრელი რაოდენობით. — რადგან ამ მესამე განსაზღვრებაში მიღწეულია ერთადერთი არსებული განსხვავების, გარკვეული სიმრავლისა და ერთიანობის სრული ტოლობა, ამიტომ არ შეიძლება არსებობდეს ამ სამ არითმეტიკულ მოქმედებაზე მეტი. — რიცხვთა შეერთებას შეესაბამება რიცხვთა დაშლა იმავე განსაზღვრულობათა თანხმად. ამიტომ აღნიშნული სამი მოქმედების გვერდით, რომელთაც ანდენად შეიძლება და დ ე ბ ი თ ი ე უწოდოთ, არსებობს აგრეთვე სამი ე რ ა ყ ო ფ ი თ ი მოქმედება.

1 სიტყვა „არსებობს“ ადგის მე-2 გამოცემაში არის ჩართული წინადადებას გარკვეული სიმრავლე, უპირველეს ყოვლისა, არაა განსაზღვრული იმ სახეობით, რომელიც ერთიანობა არის: — მთარგმ.

დანართი. ვინაიდან რიცხვი საერთოდ არის ოდენობა მისი სრული გარკვეულობით, ჩვენ მას ვიყენებთ არა მარტო ვგრეთფოდებულ წყევტადი, დისკრეტული სიდიდეების განსაზღვრებად, არამედ აგრეთვე ვგრეთფოდებულ უწყვეტი სიდიდეებისათვისაც ამიტომ არის, რომ რიცხვს გეომეტრიაშიც იშველიებენ იმ შემთხვევაში, როდესაც საქმე ეხება გარკვეულ სივრცობრივ კონფიგურაციას და მათ ურთიერთობათა აღნიშვნას.

c. ხ ა რ ი ს ხ ი

§ 103.

საზღვარი თვით ოდენობის მთელის იგივეურია; როგორც მრავალმაგი თავის თავში თავი ექსტენსიურია, მაგრამ როგორც თავის თავში მარტივი განსაზღვრულობა, იგონტენსიური სიდიდე ანუ ხ ა რ ი ს ხ ი.

შენიშვნა. ამიტომ უწყვეტ და წყევტად სიდიდეთა განსხვავება ექსტენსიურ და ინტენსიურ სიდიდეთაგან ისაა, რომ პირველი განსხვავება გეუთენის საერთოდ რაოდენობას მხოლოდ კი — საზღვარს ანუ რაოდენობის განსაზღვრულობას როგორც ასეთს. — ამასთანავე ექსტენსიური და ინტენსიური სიდიდეებიც აგრეთვე არ წარმოადგენენ ორ განსაკუთრებულ სახეს, რომელთაგან თვითთელი ისეთ განსაზღვრულობას შეიცავდეს, რომელიც არ იყოს მეორეში; ის, რაც ექსტენსიური სიდიდეა, ამდენადვე ინტენსიური სიდიდეცაა, და პირიქით.

დანართი. ინტენსიური სიდიდე, ანუ ხ ა რ ი ს ხ ი, ენების მიხედვით განსხვავდება ექსტენსიური სიდიდისაგან ანუ განსაზღვრული რაოდენობისაგან და ამიტომ დაუშვებელია, როგორც ეს ხშირად ხდება, არ ცნოთ ეს განსხვავება და სიდიდეთა ეს ორი ფორმა პირდაპირ ერთმანეთში აურიოთ გაწურჩევად. ეს ხდება სახელობრ ფიზიკაში, როდესაც აქ, მაგალითად, ხვედრით წონათა განსხვავებას იმით ხსნიან, რომ ამზობენ სხეული, რომლის ხვედრით წონა ორჯერ მეტია მეორე სხეულის ხვედრით წონაზე, თავის თავში ორჯერ მეტ მატერიალურ ნაწილაკებს (ატომებს) შეიცავს, ვიდრე მეორე სხეული. ასეთივეა საქმის ვითარება სიბთის და სინათლის მიმართ, როდესაც ტემპერატურის

და სიკაშკაშის სხვადასხვა ხარისხს ხსნიან სიბთოს ან სინათლის ნაწილაკების (ან მოლეკულების) მეტი ან ნაკლები რაოდენობით. ფიზიკოსები, რომლებიც ასეთ განმარტებებს იყენებენ, როდესაც მიუთითებენ ამგვარ მათს უსუსურობაზე, ჩვეულებრივ მართალია იმით უპასუხებენ, რომ ამ განმარტებებით სრულიადაც არ ფიქრობენ გადწყვეტონ ამგვარ მოუღენათა (როგორც ცნობილია, შეუცნობადი) თვისთაგან-არსი და სხვაგვარად გამოთქმებს იყენებენ მხოლოდ უფრო მეტი სიმარჯვის გულისათვის. რაც შეეხება, უპირველეს ყოვლისა, უფრო მეტ სიმარჯვს, იგი აღრიცხვის, გამოანგარიშების უფრო ადვილ გამოყენებაში მდგომარეობს. მაგრამ გაუგებარია, რატომ არ შეიძლება, რომ ექსტენსიური სიდიდეებიც ისევე მარჯვედ და ადვილად იქნეს გამოანგარიშებული ინტენსიური სიდიდეებიც, რომლებიც აგრეთვე რიცხვში პოვებენ თავიანთ გარკვეულ გამოხატულებას. განა უფრო მარჯვე არ იქნებოდა სრულიად გათავისუფლდნენ როგორც გამოანგარიშებისათვის, ისე აზროვნებისათვის. შემდეგ, აღნიშნული მომზებების წინააღმდეგ კიდევ უნდა შევნიშნათ, რომ როდესაც ფიზიკოსები ამგვარ ახსნა-განმარტებას გამოიყენებენ, ყოველ შემთხვევაში აღქმისა და გამოცდილების სფეროს სცილდებიან და მეტაფიზიკისა და (სხვა შემთხვევაში უკვე, უსარგებლო, თვით მაინც მიჩნეულ) სპეკულაციის სფეროში იჭრებიან. გამოცდილებით, ცხადია, ნახაეთ, რომ, თუ ტალღით სასუქ ორ ქისში ერთი ორჯერ უფრო მძიმეა, ვიდრე მეორე, ეს იმითმ ხდება, რომ ერთ ქისში ორასი ტალღია, მეორეში კი — მხოლოდ ასი. ეს ფულის ერთეულები შეიძლება დავიხსოვოთ და საერთოდ გრძნობებით აღიქვათ, მაგრამ ატომები, მოლეკულები და სხვ. მისთ. ხომ, პირიქით, გრძნობადი აღქმის სფეროს გარეშე და აზროვნების საქმეა გადაწყვეტოს, თუ როგორია მათი მნიშვნელობა და რამდენად მისაღები, დასაშვები არიან. მაგრამ (როგორც ღრე 98-ე პარაგრაფის დანართში აღვნიშნეთ) ასტრაქტული განსაკა თვისთვის-არსის ცნებაში მოცემული მრავლის მომენტის ფიქსაციას ახდენს ატომების სახით და მათ საბოლოო, უკანასკნელ რაოდენობაში მიიჩნევენ, და იგივე ასტრაქტული განსაკ, რომელიც წინააღმდეგ შემთხვევაში წინააღმდეგობაში ვარდება როგორც გულებრევილი მჭერეტელობასთან, ისე ნამდვილ კონკრეტულ სრულებასთან, ექსტენსიური სიდიდეებს განიხილავს როგორც რაოდენობის ერთადერთ ფორმას და იქ, სადაც ინტენსიური სიდიდეები არსებობს, მათ არ ცნობს მთელი მათი განსაკუთრებული, თავისებური განსაზღვრულობით, არამედ თავისთავად უსუსურ პი-

პოტენზიუმი დაყრდნობით ცდილობს ძალდატანებით დაიყვანოს ისინი ექსტენსიურ სიდიდეებზე. თუ იმ საყვედურთა შორის, რომელთაც უახლეს ფილოსოფიას უყენებდნენ, განსაკუთრებით ზნობრივ გესმენია ის საყვედური, რომ ამ ფილოსოფიას ყველაფერი იგივე იზაზე დაჰყავსო და ამიტომაც მას დაცინვით იგივეობის ფილოსოფი უწოდეს, მაშინ აქ მოცემული ახსნა-განმარტება ცხადყოფს, რომ სწორედ ფილოსოფია მოითხოვს, რათა განსხვავებული იქნეს ის რაც განსხვავებულია ერთმანეთისაგან როგორც ცნებების, ისე ცდის თანახმად; პირიქით, პროფესიული ემპირიკოსები არიან, რომ აბსტრაქტული იგივეობა შეემცნებოს უმაღლეს პრინციპამდე აყავთ, ამიტომ მათ ფილოსოფიას სამართლიანად შეიძლება იგივეობის ფილოსოფია დარქმევდნენ. თუმცა სრულიად მართალია, რომ ისე როგორც არ არსებობს მხოლოდ უწყვეტი და მხოლოდ წყვეტად (დისკრეტული) სიდიდეები, სწორედ ასევე არ არსებობს მხოლოდ ინტენსიური და მხოლოდ ექსტენსიური სიდიდეები და რომ, მაშასადამე, რაოდენობის ეს ორი განსაზღვრება ერთმანეთს არ უპირისპირდებათ როგორც დამოუკიდებელი სახეები. ყოველი ინტენსიური სიდიდე ასევე ექსტენსიურია, და, პირიქით, ყოველი ექსტენსიური სიდიდე ასევე ინტენსიურია. ასე, მაგალითად, ტემპერატურის გარკვეული ხარისხი ინტენსიური სიდიდეა, რომელსაც როგორც ასეთს, შეესაბამება აგრეთვე სრულიად მარტივი შეგრძნება; თუ, შემდეგ, თერმომეტრს მივმართავთ, აღმოვაჩენთ, რომ ტემპერატურის ამ ხარისხს შეესაბამება ვერცხლის წყლის სვეტი განსაზღვრული გაფართოება, და ეს ექსტენსიური სიდიდე იცვლება ტემპერატურისთან, როგორც ინტენსიურ სიდიდესთან ერთად. ასევე საქმის ვითარება გონის სფეროშიც. უფრო ინტენსიური ხასიათი თავისი მოქმედებით უფრო შორს სწვდება, ვიდრე უფრო ნაკლებ ინტენსიური ხასიათი.

§ 104.

ხარისხში ოდენობის ცნება დადგენილია იგი არის სიდიდე, როგორც გულგრილი თავისთვის ის მარტივი, ისე რომ იმ განსაზღვრულობას, რომლითაც იგი ოდენობაა, ის ერთთავად თავის თავის გარეთ, სხვა სიდიდეებში პოუვებს. ამ წინააღმდეგობაში, იმაში, რომ თავისთვის არსებული განუზრახველი და გულგრილი საზო-

ცარი არის აბსოლუტური გარეგანობა, დადგენილია უსასრულო რაოდენობრივი პროგრესი, — დადგენილია რაღაც უშუალოდ, რომელიც უშუალოდ გადაიქცევა თავის დაპირისპირებად, გაშუალებული ბადა (ახლახან დადგენილი ოდენობის ფარგლებს მიღმა გასვლად), და პირიქით.

შენიშვნა. რიცხვი არის აზრი, მაგრამ აზრი როგორც თავისთვის სრულიად გარეგანი არის. იგი არ გუუთნის მჭერეტელობის სფეროს, რადგან იგი აზრია, მაგრამ ის ისეთი აზრია, რომელსაც მჭერეტელობის გარეგანობა აქვს თავის განსაზღვრებად. ამიტომ ოდენობა შეიძლება არა მარტო უსასრულოდ გაიზარდოს ან შემცირდეს, არამედ იგი თავად არის თავისი ცნების წყალობით ამგვარი მუდმივი გასვლა თავის თავის ფარგლებს გარეთ. უსასრულო რაოდენობრივი პროგრესი წარმოადგენს ასევე უაზრო განმეორებას ერთი და იმავე წინააღმდეგობით, რომელიც ოდენობაა საზოგადოდ, და იგივე, თავის განსაზღვრულობაში დადგენილი, ხარისხია. სრულიად ზედმეტია გამოვხატოთ ეს წინააღმდეგობა უსასრულო პროგრესის ფორმით; ამის შესახებ, არისტოტელეს მოწონებით, სამართლიანად ამბობს ძენონი: ერთი და იგივე და განსხვავება არ არის იმაში, რაიმეს ერთხელ ვიტყვი, თუ მას ვიწერებ და ვიწერებ და ვიწერებ მუდმივად.

დანართი 1. თუ ზემოხსენებული (§ 99) განსაზღვრების თანახმად, რომელსაც ჩვეულებრივად მათემატიკაში იძლევიან, სიდიდე ეწოდება მისი, სადაც შეუძლია გაიზარდოს ან შემცირდეს, და თუ ამ განსაზღვრების საფუძვლად დგება მჭერეტელობის სიწორის წინააღმდეგ არაფერია სასაყვედურო, მაშინ ჯერ კიდევ მაინც გადაუწყვეტელი რჩება საკითხი, თუ როგორ მივიღოთ იქამდე, რომ ვალიარებთ ამგვარი გადიდებისა და შემცირების უნარს. ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად თუ უბრალოდ ცდის დამოწმებენ, მაშინ ეს პასუხი საკმარისი არ იქნებოდა, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ მაშინ სიდიდის მხოლოდ წარმოდგენა გვეჩვენება და არა მისი აზრი, ეს სიდიდე მხოლოდ რაღაც შესაძლებლობა (გაიდიდებისა და შემცირების შესაძლებლობა) აღმოჩნდებოდა და არ გვეჩვენება ამგვარი მოქმედების აუცილებლობის გაგება. პირიქით, ჩვენი ლოგიკური განვითარების გზაზე რაოდენობა არა მარტო მივიღეთ როგორც თვით გამსაზღვრელი აზროვნების გარეშეული საფეხური, არამედ აღმოჩნდა აგრეთვე, რომ თვით რაოდენობის ცნების თანახმად რაოდენობა თავისი თავის ფარგლებში-

ეს უპასუხებს იმის დამოწმებით, რომ ნივთები გრძნობებით აღიქმება და ამრიგად შენდნავენ, რომ ნივთები არა მარტო დაითვლება, არამედ გარდა ამისა აგრეთვე დაინახება, იგრძნობა და ა. შ. მაშასადამე, პითაგორელთა ფილოსოფიის წინააღმდეგ მიმართული საყვედურით დაყვანილია იმ მოსაზრებამდე, რომ იგი, თანმდროვე გამოთქმის წესს თუ ემხმარებოდა, მეტრისმეტად იდეალისტური მაგრამ ნაღდილად საქმე სწორედ რომ პირიქით არის, როგორც უკვე ჩანს იქიდან, რაც აღნიშნულ შენიშვნით პითაგორელთა ფილოსოფიის ისტორიული ადგილის შესახებ. თუ იძულებული ვართ დავეთანხმოთ იმას, რომ ნივთები უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო რიცხვები, ეს ისე უნდა გავეგოთ, რომ მარტო რიცხვით წარმოდგენილი აზრი არ კმარა იმისათვის, რომ ნივთთა გარკვეული არსება ან ცნება იმით გამოვხატოთ. მაშასადამე, იმის ნაცვლად, რომ ამტკიცონ პითაგორამ თავისი რიცხვთა ფილოსოფიით ძალიან შორს შესტოპაო, პირიქით, უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვით, რომ ის ჭკრტიდევს აქამდე, რომ შორს ვერ წავიდეს, და თანაც დაემატებინათ, რომ მხოლოდ ელტყება გადღდეს შემდგომი ნაბიჯი წმინდა აზროვნებისაკენ. — შემდეგ ამას უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ არსებობს ნივთები თუ არა, ნივთთა განსხვავებანი მაინც, და საერთოდ კი ბუნების მოვლენები, რომელთა გარკვეულობა არსებითად დამყარებულია გარკვეულ რიცხვებსა და რიცხვთა ფარდობებზე. ამას აღვიღო აქვს სახელდობრ ბევრათა განსხვავებისა და პარმონიუსის თანხმონათვისების შემთხვევაში; როგორც ცნობილია, ამბობენ, რომ ამ მოვლენის აღქმამ მოიყვანა პირველად პითაგორა იმ გაგებამდე, რომ ნივთთა არსება რიცხვითა. თუმცა გადამწყვეტი მეცნიერული ინტერესი აქვს იმას, რომ ის მოვლენები, რომელთაც საფუძვლად უდევთ გარკვეული რიცხვები, დაყვანილი იქნენ ამ რიცხვებზე, მაგრამ მაინც არასწორი არაა დასასწავლი, რომ აზრის გარკვეულობა საერთოდ განხილული იქნეს როგორც მხოლოდ რიცხვობრივი განსაზღვრულობა. მართალია, თავდაპირველად შეიძლება წამოქმედებული იყოს ის ცთუნება, რომ უზოგადესი აზრის განსაზღვრებებში პირველ რიცხვებს დაუავშირდეს და ამისდამხედვით ითქვას, რომ ერთი არის მარტივი და უშუალო, ორი არის განსხვავება და გაშუალება, ხოლო სამი ამ ორივეს ერთიანობა. მაგრამ ეს დავაშირება სრულად გაერგანია და დასაძლევებულ რიცხვებში როგორც ასეთში არაფერი არაა ისეთი, რაც მათ სწორედ ამ გარკვეული აზრების გამოშატავებლად ხდიდეს. თუმცა რაც უფრო წინ მივ-

დევართ ამ გზით, მით უფრო მეტად ჩანს სრული თვითნებობა გარკვეულ აზრებთან გარკვეული რიცხვების დაკავშირებაში. ასე, მაგალითად, 4 შეიძლება განვიხილოთ როგორც 1-სა და 3-ის ერთიანობა და, მაშასადამე, მათთან დაკავშირებულ აზრთა ერთიანობა, მაგრამ 4 არის აგრეთვე 2-ის გაორმაგება; ასევე 9 არის არა მარტო 3-ის კვადრატია, არამედ აგრეთვე 8-ისა, და 1-ის, 7-ისა და 2-ის ჯამი და ა. შ. თუ დღესაც გარკვეული საიდუმლო საზოგადოებები ყოველგვარ რიცხვებსა და ფიგურებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ, ეს უნდა მიჩნეული იქნეს, ერთი მხრივ, უწყინარ, გულუბრყვილო თავმჯდომარეობა, მეორე მხრივ კი, მათი აზროვნების უშუალო ნიშნად. თუმცა ამბობენ, რომ ამ რიცხვებითა და ფიგურებით თავმაში ღრმად ჩაბრუნებული დაფარული და ბევრი საინტერესო აზრი შეუძლია გამოიწვიოს ჩვენს თავში, მაგრამ ფილოსოფიაში საქმე იმას კარგება, რომ რაღაც შეიძლება ვიპოვოთ, არამედ იმას, რომ რაღაცს ნამდვილად აზროვნებენ, და აზრის ქვეშაობრივ სტიქია უნდა ეგვიძლია არა თვითნებურად შერჩეულ სიმბოლოებში, არამედ და მხოლოდ თვით აზროვნებაში.

§ 105.

ოდენობის ეს თავის თავისადმი გარკვეული ყოფნა ავთენტის არსებას უნდა განსაზღვრულობაში შეადგენს მის ავთენტისობას. ამ გარკვეულ ყოფნაში იგი სწორედ თვითონ არის და თავის თავს ეფარდება. მასში შეფართოებულია გარეგანობა, ე. ი. რაოდენობრივი, და თავისთვის-არის, თვითნობრივი. ოდენობა ამრიგად, დადგენილი თვით მასში, რაოდენობრივი და ავთენტური უნდაა. განსაზღვრულობა, რომელიც იმდენად ავთენტური უნდაა, ოდენობა, ფარდობის მაჩვენებელი, რამდენადც გაშუალება არის, სახელდობრ, რომელიც ოდენობის მიმართება რომელიმე სხვა განსაზღვრულ რაოდენობასთან. ეს ორი ოდენობა ჰქმნის შეფარდების ორ მხარეს. მაგრამ შეფარდების ამ ორ მხარეს ამავე დროს არა აქვს უშუალო მნიშვნელობა და ღირებულება, არამედ მათი ღირებულება თუ მნიშვნელობა მხოლოდ ამ მიმართებაშია.

დანართი. რაოდენობრივი უპასუხო პროგრესი თავდაპირველად გლინდება როგორც რიცხვის განუწყვეტელი გასვლა იქიდან თავის ფარგლებიდან. მაგრამ, თუ უფრო ახლის განვიხილავთ,

აღმოჩენდება, რომ რაოდენობა ამ პროგრესში თავისთავს უბრალოდ, რადგან, აზრის მიხედვით, ის, რაც ამ პროგრესში არის მოცემული, ესაა საერთოდ რიცხვის განსაზღვრულობა რიცხვით, და ეს იძლევა რაოდენობის დამოკიდებულებას, რომელიც არაა დამოკიდებული ფარდობაზე. თუ, მაგალითად, ვამბობთ 2:4, მაშინ ამით ორი სიდიდე გვაქვს, რომელიც მნიშვნელობა აქვს არა მათს უშუალოდ, არამედ საყურადღებოა მხოლოდ მათი ურთიერთ შეფარდება. მაგრამ ეს ფარდობა (ფარდობა მანქანებზე) თვითონაც სიდიდეა, რომელიც ერთმანეთთან შეფარდებული სიდიდეებისაგან იმით განსხვავდება, რომ მისი ცვლილება თვით ფარდობაც იცვლება, მაშინ როდესაც ფარდობა თავისი ომხრის ცვლილების მიმართ გულგრილი და იგივე რჩება მანამდე, ვიდრე არ შეიცვლება მანქანებზე. ამიტომ ჩვენ შეგვიძლია ავტომატურად 2:4-ის ნაცვლად ჩავსვათ 3:6, და ფარდობა ამით მაინც არ შეიცვლება, რადგან მანქანებზე 2 ერთი და იგივე რჩება ორივე შეთხვევაში.

§ 106.

ფარდობის მხარეები ჯერ კიდევ უშუალოდ იდენტურია, და თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრება ჯერ კიდევ ერთმანეთის მიმართ გარეგანი. მაგრამ მათი ჰემოპროტეინის მიხედვით, რომლის თანახმადაც თვით რაოდენობრივი თავის გარეგანობაში წარმოადგენს თავის შეფარდებას თავის თავთან, ან იმ მხარე, რომ ამასში შეერთებულია, თავისთავისუფლად ანუ თავისთავისადაა და გულგრილობა განსაზღვრულობისა, იგი ზომიერია.

დანართი. რაოდენობაში აქამდე განხილულ დიალექტიკურ მოძრაობაში თავისი მომენტები გაიარა და აღმოჩნდა, რომ იგი თვისობრივად დაუბრუნდა. თავიდან, როგორც რაოდენობის ცნება, გვექონდა მოხსნილი თვისობრიობა, ე. ი. არა არსის იგივე არამედ გულგრილი, მხოლოდ გარეგანი გარეგეულობა. სწორედ ეს ცნებაა, რომელიც (როგორც ადრე შევნიშნეთ) საფუძვლად უდის სიდიდის ნებისმიერ განსაზღვრებას მათემატიკაში; ამ განსაზღვრების თანახმად სიდიდე არის ის, რასაც შეუძლია გადიდდეს და შე-

1 მე-2 გამოცემის ტექსტი: ... და ამიტომ თვით მათი ფარდობა, როგორც გულგრილი, განსაზღვრული რაოდენობა (ფარდობის, მანქანებზე); თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრება ჯერ კიდევ გარეგანია.

ცირდეს. ახლა თუ ამ განსაზღვრების მიხედვით უნდა გავსწავლოდეთ, შეიძლება ეჩვენებოდეს, ვითომც სიდიდე მხოლოდ ცვალებადი რამ იყოს, სხვათადაც (რადგან გადიდება, ისე როგორც შემცირება ნიშნავს მხოლოდ სიდიდის სხვანაირად განსაზღვრას) — და, მაშასადამე, იგი განსხვავებული არ იქნებოდა თავისი ცნების თანახმად ასევე ცვალებადი მუდარისაგან (თვისობრიობის მეორე საფეხურისაგან), მაშინ ამ განსაზღვრების შენაარსი შევსებულად უნდა იქნეს იმ აზრით, რომ რაოდენობაში გვაქვს რაღაც ცვალებადი, რომელიც, თავისი ცვალებადობის მიუხედავად, მაინც ერთი და იგივე რჩება. მაშასადამე, აღმოჩნდა, რომ რაოდენობის ცნება შეიცავს წინააღმდეგობას, და ეს წინააღმდეგობა შეადგენს სწორედ რაოდენობის დიალექტიკას. მაგრამ ამ დიალექტიკის შედეგია არა თვისობრიობაში უბრალო განადგურება, ისე რომ თვისობრიობა ვითომც ჰემოპროტეინი ყოფილიყო, ხოლო რაოდენობა, — არაჰემოპროტეინი, არამედ ამ ორივე ერთიანობა და ჰემოპროტეინი, თვისობრივი რაოდენობა — ანუ ზომიერობა. ამასთან აქ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ როდესაც, საგნობრივი სამყაროს განხილვისას, რაოდენობრივ განსაზღვრებებთან დავსვს საქმე, სინამდვილეში ყოველთვის თვალწინ გვიდგას ზომა, როგორც ამგვარი საქმიანობის მიზანი; ამას მოწმობს აგრეთვე ჩვენი ენაც, რომელიც რაოდენობრივ განსაზღვრებათა და ურთიერთობათა გამოვლენას გავსწავლობთ უწოდებს. მაგალითად, ზომიერების მიხედვით მოძრაობაში მუყავილი სხვადასხვა სივრცის სიგრძეს, იგივე წარმოშობის ბეჭათა ამ სიგრძილი სხვაობის შესაფერი თვისობრივი განსხვავების თვალსაზრისით. სწორედ ასევე ჰემოპროტეინი ერთმანეთთან შეერთებულ ნივთიერებათა რაოდენობას ეკუთვნის მისთვის, რომ გავიგოთ ამგვარ ნაერთთა გამაპროტეინული ზომიერება. ე. ი. ის რაოდენობა, რომელიც გარკვეულ თვისობრიობებს სრულყოფილად უდრის. ასევე სტატისტიკაშიც ის რიცხვები, რომლებთანაც მას საქმე აქვს, საინტერესოა მხოლოდ ამ რიცხვებით პირობადებული თვისობრივი შედეგების გამო. რიცხვითა, როგორც ერთობა, შიშველი ცვლადობა, აქ მოცემული სახელმძღვანელო პრინციპების გათვალისწინებით, საფუძვლიანად ითვლება ფუძე ცნობის-სივრცეების სახედ, რაც ვერ დაკმაყოფილებს ვერც თეორიულ და ვერც პრაქტიკულ ინტერესს.

C.

ზომა

§ 107.

ზომა არის თვისობრივი ოდენობა, უწინარეს ყოვლისა, როგორც უმუხლო, ისეთი ოდენობა, რომელთანაც დაეკვირვებული რამე მუდმიური ან რაიმე თვისობრივია.

დანართი. ზომა, როგორც თვისობრივობისა და რაოდენობის ერთიანობა, მუდმიადამე, ამავე დროს დასრულებული არისა. როდესაც არსზე ვლაბარავთ, იგი თავდაპირველად სრულიად აბსტრაქტული და განსაზღვრებას მოცლებული ჩანს, მაგრამ არსებითად არსი თვითგანსაზღვრავს მდგომარეობს და არსი თავის დასრულებულ განსაზღვრულობას ზომაში აღწევს. ისიც შეიძლება, რომ ზომა განხილულ იქნეს როგორც აბსოლუტის განსაზღვრება, და ამის თანახმად ითქვამს, რომ ღმერთთა ყოველი ნივთის საზომი. სწორედ ეს შეხედულება წარმოადგენს იმ ზოგიერთი ძველი ებრაული ჰიმნის ძირითად ტონს, რომლებშიც ღვთის დიდება არსებითად იმის გამოხატება, რომ გამოცხადებულია: სწორედ იგია, რომელმან საზღვარი დაუდო ყველაფერს, ზღვასა და ხმელეთს, მდინარეებსა და მთებს, აგრეთვე მცენარეთა და ცხოველთა სხვადასხვა სახეებს. ძველ ბერძენთა რელიგიურ შეგნებაში ზომის ღვთაებრიობა, ზნეობრივთნ უახლოეს მიმართებაში, წარმოდგენილია ნემედიას სახით. შემდეგ, ამ წარმოდგენაში საერთოდ ის აზრია მოცემული, რომ ყოველივე აღმართს — სიმდიდრეს, პატივს, ძლიერებას და ასევე სიზარულს, მწუხარებას და ა. შ. აქვს თავისი განსაზღვრული ზომა; ამ ზომის გადაჭარბებას წარსიბომა და დაღუპვა მოსდევს. — რაც შეეხება ახლა საგნობრივ ქვეყანაში, აქაც ხედედებით ზომის, უბირველეს ყოვლისა, ბუნებაში ენახულობთ ისეთ არსებობათ, რომელთა არსებითი შინაარსი ჰქმნის ზომას. ასეა სახელობარ მშის სისტემის შემთხვევაში, რომელიც ჩვენ საერთოდ უნდა განვიხილოთ როგორც თავისუფალი ზომის სამეფო. შემდეგ თუ გადავხედოთ აზიურადანული ბუნების განხილვაზე, აქ ზომა თითქმის უკანა რიგში დგამს იმდენად, რამდენადაც მრავალ შემთხვევაში თვისობრივი და რაოდენობრივი განსაზღვრებები აქ ერთმანეთის მიმართ გულგრილად მქლავნდებიან. ასე მაგალითად, კლდის ან მდინარის თვისობრიობა დაეკვირვებული არაა განსაზღვრულ სიდიდესთან. მაგრამ თუ

ყოფი ახლოს განვიხილავთ, აღმოვაჩინებთ, რომ ისეთი საგნები, როგორცაა ზემოთ დასახელებული საგნები, მთლად არ არიან ზომის მოცლებული, რადგან წყალი მდინარეში და კლდის ცალკეული შემადგენელი ნაწილები ქიმიური გამოცვლების დროს, თავის მხრივ, აღმოჩნდებიან თვისობრივობაში, რომლებიც პირობადებული არიან ზოგიერთებათა რაოდენობრივი შეფარდებით, და რომელთაც წყალი და კლდე შეიცავს. უფრო შესაძენეა უმუხლო მჭევრეტლობისათვის ზომა ორგანულ ბუნებაში. მცენარეთა და ცხოველთა სხვადასხვა გვარობებს, როგორც მთლიანად, ისე ცალკეულ ნაწილებში, გაანათი გარკვეული ზომა, ამასთან უნდა შევნიშნოთ კიდევ ის გარემოება, რომ ის არასრულყოფილი ორგანული წარმონაქმნები, რომლებიც აზოთგანულ ბუნებასთან ახლოს დგანან, მათზე მაღლა მდგომი ორგანული არსებებისაგან ნაწილობრივ თავიანთი ზომის მქონე გაურკვევლობით განსხვავდებიან. ასე, მაგალითად, გაქვევებულია შორის ჩვენ ენახულობთ ეგრეთწოდებულ ამონის რქებს, რომელთა დანახვა მხოლოდ მეკროსკოპით შეიძლება, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებიც ურმის თვლის ოდენებია. ზომის ასეთივე გაურკვევლობა მქლავნდება აგრეთვე ზოგიერთ მცენარეშიც, რომლებიც ორგანული განვითარების დაბალ საფეხურზე დგანან, როგორც, მაგალითად, ამის აღვლი აქვს გვირგვინი.

§ 108.

რამდენადაც ზომაში თვისობრიობა და რაოდენობა მხოლოდ უმუხლო ერთიანობაში იმყოფება, ამდენად მათი განსხვავება აგრეთვე უმუხლო სახით გამოდის მათში. ამდენად სპეციფიკური გარკვეული რაოდენობა ნაწილობრივ არის უბრალო განსაზღვრული რაოდენობა, და მუდმარს უნარი აქვს გაიზარდოს და შეწყდეს. ისე რომ ამით არ მოიხსნას, არ დაიბრუნეს ზომა, რომელიც ამდენად წესის წარმოადგენს, ნაწილობრივ კი გარკვეული რაოდენობის ცვლილება არის აგრეთვე თვისობრივობის ცვლილება.

დანართი. ზომაში არსებული იგივეობა თვისობრივობისა და რაოდენობისა ჭერჭერობით მხოლოდ თავისთავად არის, მაგრამ ჭერ კიდევ არაა და დგენილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ორი განსაზღვრებიდან, რომელთა ერთიანობა ზომის წარმოადგენს, თვითიული მქლავნდება აგრეთვე თავისთავად, ასე რომ, ერთი მხრივ, მუდმარს რაოდენობრივი განსაზღვრებები შეიძლება შეიცვალოს ისე, რომ მისმა თვისობრივობამ მის გამო არავითარი ზეგავლენა არ მოახდინოს.

ლენა არ განიცადოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ გულგრილ გადღმას და შემცირებას თავისი საზღვარი აქვს, რომლის გადალახვა თუ სობრთობასაც შეეცლის. ასე, მაგალითად, წყლის ტემპერატურის ხარისხი პირველად გავლენას არ ახდენს მის წვეთობრივ-თხიერ მდღო მარეობაზე; მაგრამ შემდეგ წვეთობრივ-თხიერი წყლის ტემპერატურის გადღმების ან შემცირებისა დგება ისეთი წერტილი, როდესაც გადღმის ეს მდღომარეობა თვისობრივად იცვლება და წყალ ერთი მხრივ ორთქლად იქცევა, ხოლო მეორე მხრივ ყინულად. როდესაც რაოდენობრივი ცვლილება ხდება, ეს თავდაპირველად რაღაც უზარალო ბუნებრივი რამ გვემოაჩინა, მაგრამ ამ ცვლილების უკის იმალება კიდევ სხვა რამ და რაოდენობრივის ეს მოჩვენებითი უბრალო ბუნებრივი ცვლილება ერთგვარ ციხერებას წარმოადგენს, რომლის საშუალებით ვიჭერთ თვისობრივს. აქ მოცემული ზომის ანტონომიის ნათელქმნა უკვე ძველმა ბერძენებმა სცადეს სხვადასხვა ფორმით. ასე, მაგალითად, ისინი აუგუნებდნენ საკითხს, ხორბლის ერთ მარცვლის მიმატება შექმნის თუ არა ზეგას, ანდა მეორე საკითხი ერთი ძუის გამოძრობა ცხენის კუდიდან გააშიშვლებს თუ არა მას? თუ რაოდენობის ბუნების, როგორც არის გულგრილი ფარავანი განსაზღვრულობა, თვალსაზრისით თავდაპირველად მღერეკლება აქვთ, უარყოფითად უკანაზონ ამ კითხვებს ამის შემდეგ მალე იმასაც უნდა დაეთანხმონ, რომ ამ გულგრილ გადღმებასა და შემცირებასაც აგრეთვე თავისი საზღვარი აქვს, და რომ აქაც საბოლოოდ მიადგენენ იმ წერტილს, სადაც ხორბლის მხოლოდ თითო მარცვლის შემდგომი მიმატებით წარმოიქმნება, ხოლო კუდიდან მუდამ მხოლოდ თითო ძუის გამოძრობით ცხენის კუდი გატეკვლება. ამ მაგალითებისამებრ ასეთივე საკითხითარება მოთხრობაში ერთი გლეხის შესახებ, რომელიც თავის მხნედ მიმავალ სახედრის ტვირთს ერთი ლოტით ზრდიდა მანამდე სანამ ბოლოს აუტანელი ტვირთის გამო სახედარი არ დაწეა. ძალის უსამართლონი ვიქნებოდით, თუ ამგვარ საკითხებს მხოლოდ უკსოლურ ყბდობილად გამოვაცხადებდით, რადგან აქ მარტივაც სწავაქვს ისეთ აზრთან, რომლის ცოდნა პრაქტიკული, უფრო კი სწომრივი თვალსაზრისით. ძალიან მნიშვნელოვანია, ასე, მაგალითად, იმ ხარკების მხრივ, რომელიც ჩვენ ვეწვეთ, თავდაპირველად არსებობს გარკვეული გასაქმნი, რომლის ფარგლებში მნიშვნელოდ არა აქვს, ცოტა მეტს ვხარჯავთ, თუ ნაკლებს. მაგრამ თუ თვითელი ადამიანისათვის ინდივიდუალური გარემოებებით განსაზღვრული ზომის ამა თუ იმ მხარეს გადავლახავთ, მაშინვე თავს იჩენს ზომის

ივისობრივი ბუნება (იმევე წესით, როგორც წყლის სხვადასხვა ტემპერატურის ამას წინათ აღნიშნული მაგალითის დროს) და ის, რაც ხლახან ჯერ კიდევ მეუბრუნობის კარგ წარმოებად უნდა მიგვეჩინა, სიძუწედ ან ფლანგვად იქცევა. ეს თავის გამოყენებას პოლორეკაშიც ჰპოვებს, სახელმობრ, ამა თუ იმ სახელმწიფოს წყობობაში იმდენადვე არაა დამოკიდებული, რამდენადვე დამოკიდებულია თავისი ტერიტორიის სიდიდეზე, თავისი მოსახლეობის რიცხვსა და სხვა ამგვარ რაოდენობრივ განსაზღვრებებზე. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ სახელმწიფოს ათასი კვადრატული მილის ტერიტორიით და ოთხი მილიონი მცხოვრები მოსახლეობით, თავდაპირველად დაუფიქრებლადაც უნდა დავეთანხმოთ, რომ რამდენივე კვადრატული მილი ტერიტორიით ან რამდენიმე ათასი მცხოვრებით გადიდება ან შემცირება ეყრავითარ არსებით გავლენას ვერ მოახდენს ამგვარი სახელმწიფოს წყობილებაზე. მაგრამ ამავე დროს კერ უარყოფთ ვერც იმას, რომ სახელმწიფოს განუწყვეტელი ზრდის ან შემცირებისას ბოლოს ისეთი წერტილი დადგება, როდესაც, ყველა სხვა გარემოებების მიუხედავად, მხოლოდ ამ რაოდენობრივი ცვლილების გამო, სახელმწიფო წყობილება თვისობრივად უკვე დარბა შეიძლება უცვლილი დარჩეს. შევიცარიის რომელიმე პატარა ქატონის წყობილება არ გამოდგება დიდი იმპერიისათვის, ასევე მეუფერებელი იყო რომის რესპუბლიკის წყობილება, როდესაც იგი გადაიზარდა გერმანიის პატარა სიამპერიო ქალაქებზე.

§ 109.

უზომობა უწინარეს ყოვლისა არის რომელიმე ზომის ამცარი გასვლა თავისი თვისობრივი განსაზღვრულობის ფარგლებიდან თავისი რაოდენობრივი ბუნების წყალობით. მაგრამ რადგანაც ეს მეორე რაოდენობრივი შეფარდება, რომელიც პირველთან შეფარებით უზომობა, ასევე მაინც თვისობრივია, ამიტომ უზომობაც გრეთვე ზომამა. ეს ორი გადასვლა თვისობრივიდან გარკვეულ რაოდენობაში და ამ უკანასკნელთან ისევ თვისობრიობაში, შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც უსასრულო პროგრესი, როგორც ზომის თვითმოსხნა (თვითუარყოფა) და თვითაღდგენა უზომობაში.

დანართი. რაოდენობას, როგორც დაინახეთ, აქვს არა მარტო ცვლილების, ე. ი. გადღმებისა და შემცირების უნარი, რამედ იგი საერთოდ, როგორც ასეთი. წარმოადგენს თავისი თა-

ვის ფარგლებიდან გასვლას. ამ თავის ბუნებას რაოდენობა ზომამში ინარჩუნებს. მაგრამ რადგან ზომამში არსებული რაოდენობა გარკვეულ საზღვარს გადალახავს, ამიტომ ამის გამო იხსნება აგრეთვე მისი შესაფერისი თვისობრიობაც. მაგრამ ამით საერთოდ თვისობრიობა კი არ უარყოფა, არამედ მხოლოდ ეს გარკვეული თვისობრიობა, რომლის ადგილსაც მანინეც სხვა თვისობრიობა დაიკავებს. ზომის ეს პროცესი, რომელიც რიგრიგობით ხან მხოლოდ რაოდენობის ცვლილება აღმოჩნდება, ხან კი რაოდენობის გადასვლა თვისობრიობაში, შეიძლება თვალსაჩინო გავხადოთ, თუ წარმოვიდგენოთ მას კვანძთა ხაზის სახით. ამგვარ კვანძთა ხაზს ჩვენ ვნახულობთ უპირველეს ყოვლისა ბუნებაში სხვადასხვა ფორმით. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ წყლის თვისობრივად სხვადასხვა აგრეგატული მდგომარეობანი, რომლებიც პირობადებულია გაცილებით ან შემცირებით. ასეთივეა ღვინის ვითარება ლითონთა დოზების სხვადასხვა საფეხებზე დასვლა. აგრეთვე ბევრათა განსხვავება შეიძლება მოვიყვანოთ როგორც ზომის პროცესში მომხდარი, თავდაპირველად მხოლოდ რაოდენობრივი ცვლილების თვისობრივი ცვლილებაში გადასვლის მაგალითი.

§ 110.

რაც აქ ხდება, ნამდვილად ისაა, რომ უშუალოდ, რომელიც ჭერ კიდევ გააჩნია ზომას, როგორც ასეთს, მოიხსნება. თვით თვისობრიობა და რაოდენობა ზომამში თავიდან უშუალოდ არაა, და ზომა მხოლოდ მათი ფარდობითი იგივეობაა. აღმოჩნდება, რომ თუმცა ზომა უზომოში მოიხსნება, ჩაიბრუნება, მაგრამ ზომა ასევე მინაც მხოლოდ თავის თავთან მიდის ამ უზომოში, რომელიც თუმცა მისი უარყოფა, მაგრამ ამასთანავე თვითონ რაოდენობისა და თვისობრიობის ერთიანობა.

§ 111.

უსასრულოს, ჰოყოფას როგორც უარყოფის უარყოფას, ახლა თავის მხარეებზე აქვს თვისობრიობა და რაოდენობა, ნაცუოდ ასტრაქტული მხარეებისა: არსისა და არარსის, რაიმესი და სხვისი და ა. შ. ეს თვისობრიობა და რაოდენობა ჯერ ერთმანეთში გადავიდნენ: ჯერ თვისობრიობა გადავიდა რაოდენობაში (§98),

შემდეგ რაოდენობა გადავიდა თვისობრიობაში (§105) და ამ გადასვლამ გამოამჟღავნა, რომ ირივე უარყოფაა. მ) მაგრამ მათს ერთიანობაში (ზომაში) ისინი ჯერ ერთმანეთისაგან განსხვავებული არიან და ერთი მხოლოდ მეორის საშუალებით არსებობს; და ყ) მის შემდეგ, რაც აღმოჩნდა, რომ ამ ერთიანობის უშუალოდ თავის თავს მოხსნის, ეს ერთიანობა ახლა დადგენილია იმით, რომ იგი არის თავის თავთან თავად, როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან, რომელიც თავის თავში შეიცავს არსს საზოგადოდ და მის ფორმებს მოხსნილი სახით. — არსი ანუ უშუალოდ, რომელიც თავის თავის უარყოფით აშუალებს თავის თავს და თავის თავთან მიმართებაშია, მუშაობს თავის თავს, რომელიც თავის თავთან მიმართებაშია თავის, უშუალოდ თავის მოხსნის თავის თავს, — არსი არსებობს.

დანართი. ზომის პროცესი არის უსასრულო პროგრესის არა მარტო ცუდი უსასრულობა, თვისობრიობის რაოდენობაში და რაოდენობის თვისობრიობაში მუდმივი გარდაქმნის ფორმით, არამედ იგი ამავე დროს არის თავის სხვაში თავის თავთან დამთხვევის, ქვემარტივი უსასრულობა. თვისობრიობა და რაოდენობა თავდაპირველად უპირისპირდებიან ერთმანეთს ზომაში როგორც რაღაცა და სხვა. მაგრამ თვისობრიობა თავის თავთან თავად რაოდენობაა, და ასევე, პირიქით, რაოდენობა თავისთავად თვისობრიობაა. რადგან როგორც, ამრიგად, ზომის პროცესში ერთმანეთში გადადის, თვით უშუალოდ ამ ორ განსაზღვრათაგანი გადადის მხოლოდ იმაში, რასაც იგი უკვე თავის თავთან წარმოადგენს, და მივიღებთ ახლა თავის განსაზღვრებებში უარყოფილ, საერთოდ მოხსნილ არსს, რომელიც არის არსებობა. ზომამში უკვე იყო თავის თავთან თავად არსება და მისი პროცესი მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ იგი დაადგენს თავის თავს იმად, რაც არის ის თავისთავად. — ჩვეულებრივ ცნობიერებას ნივთები ესმის როგორც არსებული და განიხილება მათ თვისობრიობის, რაოდენობისა და ზომის მიხედვით. მაგრამ შევადგენ უშუალო განსაზღვრებანი აღმოჩნდებიან არა მყარი, უძრავი, არამედ ერთმანეთში გარდამავალი, და არსება მათი დიალექტიკის შედეგია. არსებაში გადასვლა კი აღარაა, არამედ მხოლოდ მიმართება. მიმართების ფორმა არსში მხოლოდ ჩვენი რეფლექსიაა: არსებაში, პირიქით, მიმართება მისი საკუთარი განსაზღვრებაა. ეს (არსის სფეროში) რაღაც იქცევა სხვად, ამით რაღაც გაქრა. ასე ხდება არსებაში; აქ ჩვენ არა გვაქვს ქვემარტივად სხვა, არამედ გვაქვს მხოლოდ განსხვავება, როგორც ერთის მიმართება მეორესთან, სხვა-

თან. მაშასადამე, არსების გადასვლა ამავე დროს არაა გადასვლა რადგან, განსხვავებულში განსხვავებულის გადასვლის დროს განსხვავებული კი არ ჰქრება, არამედ განსხვავებულის რჩებიან თავიანთი მიმართებაში. თუ, მაგალითად, ვამბობთ, *არსი და არა არა* მაშინ არსი არის თავისთვის და არაა რაც ასევე არის თავისთვის. სუ სხვაგვარადაა *და დ ე ბ ი თ ი ს ა და უ ა რ ყ ო ფ ი თ ი ს* მიმართ მართალია, ამ უკანასკნელებს აქვთ არსისა და არაარსის განსაზღვრება მაგრამ თავისთვის აღებულ დადებითს აზრი არა აქვს და იგი უთუოდ ეფარდება უარყოფითს. ასეთივეა საქმის ეითარება უარყოფითის მიმართ. არსის სფეროში მიმართება არის მხოლოდ თავისთავად არსებამში, პირიქით, იგი დადგენილია. მაშასადამე, ესაა საერთოდ არსისა და არსების ფორმების განსხვავება. არსში ყველაფერი უ მ ლ ო ა , არსებაში, პირიქით, ყველაფერი შეფარდებულია.

ლოგოსის მიორე პანუფილიზა

მოდღრება არსების შესახებ

§ 112.

არსება არის ცნება როგორც *და დ გ ე ნ ი ლ ი* ცნება; განსაზღვრებანი არსებებში მხოლოდ *შ ე ფ ა რ დ ე ბ ი თ ი ა და ჭერ კიდე* არ არიან მთლიანად თავის თავში რეფლექტირებულნი; ამიტომაც ცნება აქ ჭერ კიდეც არ არის ცნება *თ ა ე ი ს თ ე ი ს* (Fürsich). არსება, როგორც არსი გამჟღავნებული თავისი თავისა თავისივე უარყოფითობით, არის თავის თავთან მიმართება, ოღონდ ამასთანავე არის მიმართება სხვასთან; მაგრამ ეს სხვა უშუალოდ არის არა როგორც რაღაც არსებული, არამედ როგორც *და დ გ ე ნ ი ლ ი და გ ა მ ჰ ა ლ ე ბ უ ლ ი*. — არსი არ გამჟღავნება არსებებში, არამედ არსება, როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან, არის არსი; მაგრამ სხვისთვის არსი, ცალმხრივ განსაზღვრული როგორც *გ ა მ ჰ ა ლ ე ბ უ ლ ი*, მხოლოდ უარყოფითი არსის, *მ ო ჩ ე ე ნ ე ბ ი ს* (ანუ *ა რ ე კ ლ ი ლ ი*, *ა ს ა ხ უ ლ ი* *ა რ ს ი ს*, zu einem Scheine) დონემდეა ჩ ა მ ო კ ე ე თ ე ბ უ ლ ი. — ამრიგად, არსება არის არსი, როგორც ანარეკლი, მოჩვენება [ჩენა] (Scheinen) თავისი თავის შიგნით.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა . აბსოლუტური არის *ა რ ს ე ბ ა*. ეს განსაზღვრება იმდენად არის იგივე, რაც განსაზღვრება იმისა, რომ ის არის *ა რ ს ი*, რამდენადაც არსიც აგრეთვე არის მარტივი მიმართება თავის თავთან; მაგრამ ამავე დროს იგი უფრო მაღალია (ანუ უფრო ღრმავა), იმიტომ რომ არსება არის *თ ა ე ი ს თ ა ე შ ი* ჩაძირული არსი, ე. ი. არსების მარტივი მიმართება თავის თავთან არის ეს თავის თავთან მიმართება, დადგენილი როგორც უარყოფითის უარყოფა, როგორც თავისი თავის გამჟღავნება თავის თავში თავისივე თავით.

მაგრამ, როდესაც აბსოლუტურს განსაზღვრავენ როგორც არსებას, უარყოფითობა წმირად აღებულია მხოლოდ ყოველგვარ განსაზღვრულ პრედიკატთან განყენების (აბსტრაქციის) აზრით. ეს უარყოფითი მოქმედება, განყენება, აბსტრაქცია, არსების სფეროსათვის მაშინ გარეგანი აღმოჩნდება, და, ამრიგად, თითო არსება წარმოადგენს მხოლოდ რაღაც შედეგს უამთავრო წინამდებარე აღმოჩენებას აბსტრაქციის *capul mortuum*. მაგრამ რადგან ეს უარყოფითობა არსისათვის გარეგანია არაა, არამედ მისი საკუთარი დიალექტიკაა, მაშინ მისი ქვეშაობა, არსება, იქნება არსი, თავისი თავში წაშლილი თანაობისა, ანუ არსებულის არსი; არსების განსხვავებას უშუალო არსისგან შეადგენს ის რეფლექსია; მისი მოჩვენება თავის თავში, და ეს რეფლექსია არის თვითონ არსების თვითნებური განსაზღვრება.

დანართი. როდესაც არსებებზე ელაპარაკობთ, მისგან განსხვავებით არსს, როგორც უშუალოს და ამ უკანასკნელს განვიხილეთ არსების მიმართ, როგორც მხოლოდ მოჩვენებას [ჩენას] მაგრამ ეს მოჩვენება [ჩენა] სრულიად არ არის უბრალოდ არაა, არამედ იგი არის არსი როგორც შეგრუხებული და მოხსნილი არსი. არსების თეალსაზრისი საერთოდ რეფლექსიის თეალსაზრისია. გამოთქმა „რეფლექსიას“ უპირველეს ყოვლისა სინათლეზე ხმაობზე, რადენადაც ეს უკანასკნელი თავისი სწორხაზობრივი წინსვლითი მოძრაობისას სატყეობურ ზედაპირს ხელება და მისგან იარეკლება. ამრიგად, აქ ჩვენს წინაშე ერთგვარი გაორებული რამ: ჯერ-ერთი, რაღაც უშუალო, რაღაც არსებული, მეორე კი, იგივე როგორც უშუალოდ არსი დადგენილი. მაგრამ იგივე ხელება იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ რაიმე საგანზე რეფლექსიას მივმართავთ ანუ (როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ ხოლმე) მასზე ვფიქრობთ, რადენადაც სწორად აქ საგანს არ გავიანებთ მის უშუალობაში, არამედ გვიჩნდება რომ შეიძლება იგი როგორც გამოშლილი. ფილოსოფიის ამოცანას ანუ მიზანს ჩვეულებრივ იმაში ხედევენ, რომ მან უნდა შეიცნოს ნივთია არსება, რაც მათი გაგებებით იმას გულისხმობს, რომ ფილოსოფიამ ნივთები არ უნდა დატოვოს მათს უშუალობაში, არამედ უნდა დააბტყოს, რომ ისინი სხვა რაიმეთი არიან გამოშლილებული და დაფუძნებული. ნივთია უშუალოდ არსი აქ წარმოდგენილია როგორც გარსი, ქვერქი ან ფარდა, რომლის უკან არსება იფარება. შემდეგ, როდესაც ამბობენ: „ყველა ნივთს ქვეს არსება“. ამათ ისაა გამოთქმული. რომ ისინი მკვეთრად

ტად ის არ არიან, რასაც ისინი უშუალოდ წარმოადგენენ; ერთი თვისობრიობიდან მეორეში უბრალო ხეტიალით და თვისობრიობიდან რაოდენობრივში გადასვლით და პირველთა ჯერ კიდევ არ თავდება საქმე, არამედ ნივთებში არის ისეთი რამ, რაც რჩება და ის არის უპირველეს ყოვლისა არსება. რაც შეეხება ახლა არსების კატეგორიის სხვა მნიშვნელობას და ხმაობას, აქ შეიძლება, უპირველეს ყოვლისა, გაიყვანოთ, რომ როდესაც გერმანულ ენაში დამხმარე ზნანს sein-ს [ყოფნას, არსებობას] ეხმარობთ, — ნაშუთის, წარსულისათვის ესარგებლობთ გამოთქმით *Wesen* [არსება] და ნაშუ, წარსულ ყოფნას, აღწინაშეთ სიტყვით *gewesen* [ნაშუ, ნარსება], ამათი სიტყვათა ხმაობას საფუძვლად უდევს სწორი შეხედულება არსის [ყოფნის] და არსების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, რადენადაც არსება მართლაც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ნაშუ, წარსული ყოფნა, წარსული არსი, ამასთან უნდა შევნიშნოთ მხოლოდ, რომ ის, რაც წარსულია, აღარ შეიძლება უარყოფად იქნეს აბსტრაქტულად, არამედ მხოლოდ მოიხსნება და, მაშასადამე, იმავე დროს იხსნება. მაგალითად, როდესაც ვამბობთ: „კეისარი ნაშუადა (ist gewesen) გალეთშიო“, ამით უარყოფდა მხოლოდ იმის უშუალობა, რაც აქ კეისრის შესახებ გამოთქმება და არ უარყოფდა საერთოდ ის, რომ კეისარი გალეთში იმყოფებოდა, რადგან ეს უკანასკნელი ხომ სწორად ის არის, რასაც ამ გამოთქმის შინაარსი შეადგენს; მაგრამ ეს შინაარსი აქ მოხსნილია არის წარმოდგენილი. როდესაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ლაპარაკია არსებაზე (*Wesen*), სწორად გულისხმობენ მხოლოდ ერთგვარ გაერთიანებას, კრებალობას ანუ ერთობლობას და ამის შესაბამისად ლაპარაკობენ, მაგალითად, „*Zeitungs-wesen*“ (პრესა), „*Pcstwesen*“ (ფოსტა), „*Steuerwesen*“ (გადასახდები) და ა. შ.; ამ გამოთქმებში ევლის-სიბოლოდ მხოლოდ იმას, რომ ეს ნივთები, ეს საგნები აღებული უნდა იქნეს არა ცალკეულად მათს უშუალობაში, არამედ კომპლექსურად, როგორც კომპლექსი და შემდეგ ისიც აგრეთვე მათს სხედისხეა მიმართებაში. ის, რაც ასეთ სიტყვახმარებაში მოცემული, ბევრით არ განსხვავდება იმისაგან, რასაც ლოგიაში ევლისსიბოლოდ სიტყვა არსებაში (*Wesen*). შემდეგ ლაპარაკობენ აგრეთვე სასრულ არსებებზე და აღნიშნავენ სასრულ არსებას უწოდებენ. მაგრამ როდესაც ლაპარაკია არსებაზე, ეს საკუთრივ იმას ნიშნავს, რომ სასრულოდის ფარგლებს უკვე გავცდით და ამდენად ეს აღნიშნავს აღნიშნის მიმართ ზუსტი არაა. შემდეგ, თუ ამბობენ, რომ „არსებობის უმაღლესი არსება“ და ლმერით სწორედ ამით უნდა აღინიშნოს, მაშინ

აქ ორი რამ უნდა შევნიშნოთ. ჯერ-ერთი, გამოთქმა „არსებობს“ ისეთი გამოთქმაა, რომელიც სასრულზე მიუთითებს და ამრიგად ვამბობთ, მაგალითად: „არსებობს ადენი და ადენი ციომილი“ ან „არსებობს ასეთი და ასეთი თვისებების მცენარეები და არსებობს სხვა თვისებების მცენარეებიც“. ამრიგად, ის, რაც ასე „არსებობს“ ისეთი რამაა, რომლის გარეშე და რომლის გვერდითაც მას ღმერთისაგან გათიშული არაფერია არსებითობა არ გააჩნია პირიქით, ის თავის ობიექტებზე უფრო მეტად არსის, რასაც თავის თავში არა აქვს არც დასაბრუნებელი და არც არსება, და უბრალოდ მოჩვენებად უნდა იქნეს მიჩნეული. მაგრამ, მეორეც, ეს იმას ნიშნავს, რომ არასამართლიანია მარტო იმის თქმა, რომ ღმერთი უმაღლესი არსებაა. რადგან აქ გამოყენებული რაოდენობის კატეგორია ფაქტურად თავის ადგილს სასრულის სამეფოში ჰპოვებს. ასე, ჩვენ ვლამაზობით, მაგალითად, რომ „დღედაღამის ზურგზე ეს ყველაზე მაღალი მთაა“ და ამით წარმოდგენილი ვგაქვს, რომ ამ უმაღლესი მთის გარდა არის უფლები სხვა მაღალი მთებიც. ასეთივე საქმის ვითარება, როდესაც ვინმეც ვამბობთ, რომ იგი ყველაზე მაღალია ან ყველაზე განწმენილი კაცია თავის ქვეყანაში. მაგრამ ღმერთი არა მარტო ერთი და ყველაზე უმაღლესი არსებაა სხვა არსებთან შორის, არამედ იგი არის ერთადერთი არსება, ამასთანავე უნდა შევნიშნოთ, რომ თუკმა ღმერთის ასეთი გაგება რელიგიური ცნობიერების განვითარებაში წინმეფილად და აუცილებელ საფეხურს წარმოადგენს, მაგრამ ის მაინც ვერაფერია შემთხვევითი ან მოსწონიერების ქრისტიანული წარმოდგენის სიღრმეს ღმერთზე თუ ღმერთს განვიხილავთ როგორც მხოლოდ არსებას, მაშინ ჩვენი იმპერატორები, რომ იგი გვეცოდინება მარტო როგორც საყოველთაო, ძალი, რომელსაც ვერაფერი წინ ვერ აღუდგება, ანდა, თუ სხვაგვარად ვთქვით, როგორც (უზენაესი) უფალი, და მარტო მარტო, თუკმა შიში უფლისა, სიბრძნის დასაწყისია, მაგრამ მხოლოდ დასაწყისი. ჯერ იუდეველთა, შემდეგ კი მამადიანთა რელიგიის ღმერთი ესმის როგორც უფალი, და არსებითად როგორც მხოლოდ უფალი, მშრანეგელი. ამ რელიგიების ნაწილსაერთოდ ის არის, რომ აქ სასრული თავის ჯეროვან უფლებას ვერ აღწევს, რომელი სასრულის (იქნება ეს ბუნების საგნების თუ გონის სასრული გამოვლენის) დამოუკიდებელი წინმინდობის. მტკიცედ

მტკიცედ უნდა წარმართული (და, მაშასადამე, ამავე დროს პოლითეისტური) რელიგიების დამახასიათებელ თვისებურებას შეადგენს. მაგრამ ხშირად ისიც ხდებოდა, რომ ამტკიცებდნენ, ღმერთი როგორც უმაღლესი არსება შეუძლებელია შევიცნოთ; ეს საერთოდ თანამედროვე განმანათლებლობის, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, აბსტრაქტული განსჯის თვალსაზრისით, რომელიც იმით კმაყოფილდება, რომ ამბობს: „il y a un être suprême“ და ამას ჯერდებოდა. როდესაც ასე ლაპარაკობენ და ღმერთს განიხილავენ როგორც მხოლოდ უმაღლეს მხოლოდ არსებას, მაშინ მათ წინაშე ქვეყანა რჩება ის უშუალოდ მხოლოდ როგორც მყარი, დიდებით რამ და ამასთან ავითრებათ, რომ არსება არის სწორედ ყოველგვარი უშუალოს შემთხვევითი მოხსნა. ღმერთი როგორც აბსტრაქტული, მხოლოდ არსება, რომლის გარეშეა, მაშასადამე, განსხვავდება და განსხვავებულობა, ნამდვილად მხოლოდ უბრალო სახელებზეა, მხოლოდ უბრალო caput mortuum მახასიათებელი განსჯისა. ღმერთის ჭეშმარიტ შემცნება იმის ცოდნით იწყება, რომ ნივთები მათ უშუალო ყოფიერებაში ჭეშმარიტება არ გააჩნიათ.

არა მარტო ღმერთის მიმართ, არამედ სხვა შემთხვევებშიც ხშირად ხდება, რომ არსების კატეგორიას აბსტრაქტულად იყენებენ და ნივთთა განხილვის დროს მათი არსების ფიქსაციის ისე ახდენენ, თითქმის იგი თავის გამოვლენის გარეგანი შინაარსის მიმართ უგულვლო და თავისთვის არსებული რამ იყოს. ჩვეულებრივად სწორად ასეც ლაპარაკობენ, რომ ადამიანებში საყოველთაოა მხოლოდ მათი არსება და არა მათი საქმენი და ქცევა-მოქმედებანი. ეს მართალია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რასაც ადამიანი აკეთებს, განხილვით არა მის უშუალოდ არაა, არამედ მხოლოდ ისე, როგორც იგი გაშუალებულია თავისი შინაგანით, როგორც თავისი შინაგანის გამოვლენა, მანიფესტაცია. მაგრამ ამასთანავე მხედველობიდან არ უნდა გავუშვათ ის გარემოება, რომ არსება და შედეგ, შინაგანი, მხოლოდ და მხოლოდ იმით მახასიათებელია თავისთვის, რომ იგი მოვლენაში წარმოვლიდება. პირიქით, ადამიანთა დამოწმებას იმის თაობაზე, რომ მათი არსება განსხვავდება მათ საქმეთა და ქცევა-მოქმედებთა შინაარსისაგან, საფუძვლად უდევს განზრახვა, თავიანთი შიშველი სუბიექტურობა დადასტურონ და თავი აარილონ იმას, რაც თავისთავად და თავისთვის ღირებულია.

§ 113.

არსებამდე თავის თავთან მიმართება არის იგივეობის თავის თავში რეფლექსიის ფორმა; ამ უკანასკნელმა აქ დაცავა არსის უშუალოების ადგილი; ორიენტი წინააღმდეგენ თავის თავთან მიმართების ერთსა და იმავე აბსტრაქციულ

შენიშვნა. აზრს მოკლებული გრძნობადობა, რომელიც ყოველ შეზღუდულსა და სასრულს არსებულად მიიჩნის, გადადის განსჯის სიჩუქტეში, მოუღრეველობაში, რომელსაც ეს შეზღუდული და სასრული დავიწყებით ესმის როგორც თავის თავთან იგივეური, რომელიც არ ეწინააღმდეგება თავის თავს თავის თავში.

§ 114.

რადგანაც ეს იგივეობა გველინება როგორც არსისაგან წარმოდგარი, ამიტომ იგი ჯერ გამოდის როგორც მხოლოდ არსის განსაზღვრებების მქონე და მათ მიმართ როგორც გარეგანისადმი მიმართებაში მყოფი. თუ ეს უკანასკნელი აღებულია არსებისაგან განაღმეველებად, მაშინ მას ეწოდება არაარსებობითი. მაგრამ არსება არის თავისთავში ყოფნა, იგი არსებობითია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას თავის თავში აქვს უარყოფითი, სხვასთან მიმართება, გამუქალუბა თვით მასში. ამიტომ მას თავის თავში აქვს არაარსებითი როგორც თავისი საკუთარი მოიყენება. მაგრამ რადგანაც მოიყენება ანუ გამუქალუბა შეიცავს განსხვავებულობას და რადგანაც განსხვავებულობა (როგორც განსხვავებული იმ იგივეობისაგან, რომლისაგანაც ის წარმოსდგება და რომელშიც ის არ არის ან არის როგორც მოიყენება) თვით ღებს იგივეობის ფორმას, ამიტომ მას ამრიგად აქვს თავის თავთან შეფარდებული უშუალოების ანუ არსის ფორმა. ამის გამო არსების სფერო გადაიქცევა უშუალოებისა და გაშუალუბის არასრულ შეერთებაში მასში ყველაფერი ისეა დადგენილი, რომ იგი თავის თავს ეფუძნება და ამავე ღრის თავის ფარგლებს გარეთ გაჟავს, — მასში ყველაფერი დადგენილია, როგორც არსი ანარეკლისა და რეფლექსიისა, არსი, რომელიც აისახება, ჩანს სხვაში რომელშიც აისახება, ჩანს სხვა. — ამიტომ იგი არის აგრეთვე

დგენილი წინააღმდეგობის სფერო, რომელიც არსის სფეროში ჯერ კიდევ მხოლოდ თავის თავში რჩება.

შენიშვნა. რადგან ყოველივე ამაში სუბსტანციალური ერთი და იგივე ცნებაა, ამიტომ არსების განვითარებაში სწორედ იგივე განსაზღვრებები გვხვდება, რაც არსის განვითარებაში, მაგრამ რეფლექტირებული ფორმით. ამრიგად არსისა და არაარსს ნაცვლად ახლა გამოდის დადებითისა და უარყოფითის (დადგენილისა და შეზღუდუბულის ფორმები; პირველი, რომელსაც იგივეობის ხასიათი აქვს, შეესაბამება წინააღმდეგობის არმქონე არსს, მეორე კი განვითარებულია (თავის თავში აისახება, ჩანს) როგორც განსხვავება. შემდეგ, ქმნალობის მაგიერ, აქ გამოდის საფუძველი მუნარისა, რომელიც საფუძვლიან რეფლექტირებული, არის არსებობა, და ა.შ. — ლოგიკის ეს (უძნელესი) ნაწილი შეიცავს უმთავრესად მეტაფიზიკისა და მეცნიერებათა კატეგორიებს საზოგადოდ, როგორც მარეფლექტირებული განსჯის ქმნილებებს, განსჯისა, რომელიც ერთსა და იმავე ღრის განსხვავებათა თავისთავადობას, დამოუკიდებლობას აღიარებს და ამათაზე ცნობს აგრეთვე მათს ფარდობითობასაც; — მაგრამ ამ ორივეს ერთმანეთის გვერდით და ერთმანეთის შედეგად აკავშირებს მხოლოდ სიტყვით „გარეთვე“ და ამ ორ აზრს ეერყრის ერთად თავს, ვერ აერთიანებს ცნებად.

A.

არსება როგორც არსებობის საფუძველი

B. მშინდარეფლექსიური განსაზღვრებანი

(1) იგივეობა

§ 115.

არსება აირეკლება, აისახება, ჩანს თავის თავში ან არის წარმოდგენილი, ამრიგად, იგი არის მხოლოდ მიმართება თავის თავში, მაგრამ არა როგორც უშუალო, არამედ როგორც რეფლექტირებული, — იგი არის იგივეობათა თავისთავადობა.

სი სილიდის ანარკლს, მოჩენებას. სწორედ ასევე იგივეობა, როგორც თავისი თავის ცნობიერება, არის ის, რითაც ადამიანი განსხვავდება საერთოდ ბუნებისაგან, კერძოდ კი ცხოველისაგან, რომელიც ვერ აღწევს იმას, რომ თავისი თავი შეიგნოს როგორც „მე“¹, როგორც თავის თავის წმინდა ერთიანობამ თავის თავში. შემდეგ რაც შეეხება იგივეობის მნიშვნელობას აზროვნების მიმართ, აქ საქმე უპირველეს ყოვლისა იმას ეხება, რომ ჰუმანიტატი იგივეობა, რომელიც არსსა და მის განსაზღვრებებს მოხსნილი სახით შეიცავს, ავტორით აბსტრაქტულ, მხოლოდ ფორმალურ იგივეობასთან, სახელობრ, შეგარძნებისა და უშუალო მჭერეტელობის თეასაზრასით აზროვნებისადმი ესოდენ ზნითად წყენებულ საუვედურებას, რომ იგი ცალმხრივია, მქისეა, უზნინარისა და ა. შ., საფუძვლად ის უკუღმართი წანამძღვარი უდგის, რომ აზროვნების საქმიანობა მხოლოდ აბსტრაქტული გაიგივების საქმიანობას წარმოადგენს, მხოლოდ ფორმალური ლოგია თვითონ ადასტურებს ამ წანამძღვარის იმით, რომ აყენებს ზემო პარაგაფში გაშუქებულ აზროვნების ვითომდა უმაღლეს კანონს. აზროვნება რომ სხვა არა იყოს რა, გარდა ამ აბსტრაქტული იგივეობისა, მაშინ იგი უნდა გამოგვეცხადებინა ყველაზე უფრო ზედმეტ და მოსაწყენ საქმედ. მართალია, ცნება (და შემდეგ იდეა) თავის თავთან იგივეურია, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ისინი განსხვავებასაც შეიცავენ.

მ) განსხვავება

§ 116.

არსება არის მხოლოდ წმინდა იგივეობა და ასახვა, ჩენა თავის თავში, რამდენადაც იგი არის თავის თავთან შემფარდებული უარყოფითობა და, მაშასადამე, უკუგდება თავისი თავისა თავისი თავისაგან; ამრიგად, ის არსებითად შეიცავს განსხვავების განსაზღვრებას.

შენიშვნა. სხვადაფუნა აქ აღარ არის თვისობრივი, სხვადაფუნა, განსაზღვრულობა, საზღვარი, არამედ როგორც არსებაში მყოფი, თავის თავთან შემფარდებელი, უარყოფა არის იმავე დროს მიმართება, განსხვავება, და დგენილობა, გაშუქება.

დანართი. როგორც კითხულობენ: „როგორ მიღის იგივეობა განსხვავებაში“, ეს კითხვა შეიცავს იმ წანამძღვარს, რომ

იგივეობა, როგორც მხოლოდ იგივეობა, ე. ი. როგორც აბსტრაქტული იგივეობა რაღაც თავისთვის არის და ასევე განსხვავებაც არის რაღაც სხვა, ასევე თ ა ე ი ს თ ე ი ს. მაგრამ ეს წანამძღვარი შეუძლებელს ხდის პასუხს დასმულ კითხვაზე, რადგან თუ იგივეობა განიხილეთ როგორც განსხვავებისაგან განსხვავებული, მაშინ, ამრიგად, ჩვენ გვეჩვენა მხოლოდ განსხვავება და ამის გამო ვეღარ დამტკიცებდნენ განსხვავებისაგან წინსვლა, ეინიდან იმისათვის, ვინც კითხულობს, როგორ ხდება წინსვლა, სრულიად არ არსებობს ის, საიდანაც უნდა დაწყებულ იქნეს წინსვლა. ამრიგად, თუ ახლოს გავსწავთ, ეს კითხვა სრულიად უაზრო აღმოჩნდება და იმას, ვინც ამ საკითხს აყენებს, უწინარეს ყოვლისა, უნდა დაესხას მეორე საკითხი, რას გულისხმობს იგივეობაში, მაშინ აღმოჩნდება, რომ ის აბაფერსაც არ გულისხმობს და იგივეობა მისთვის ცარიელი სიტყვაა, სახელწოდება. შედგენ, როგორც დავინახეთ, იგივეობა, უთუოდ, უარყოფითი რამ არის, მაგრამ იგი არაა აბსტრაქტული, ცარიელი არაა საერთოდ, არამედ იგი არის არსისა და მისი განსაზღვრებების შეტრუნება (უარყოფა). მაგრამ როგორც ასეთი, იგივეობა ამავე დროს არის მიმართება, სახელდობრ, შეტრუნებული, უარყოფითი მიმართება თავის თავთან, ანდა განსხვავება თავისი თავისა თავისი თავისაგან.

§ 117.

განსხვავება არის: 1) უშუალო განსხვავება, სხვაობა, რომელშიც განსხვავებული თვითეთლი თ ა ე ი ს თ ა ე დ არის ის, რაც არის, და თვითეთლი მათგანი გულგრილია თავისი მიმართებისადმი სხვასთან, რომელი მიმართებაც მისთვის, ამრიგად, გაგრძელო. თავიანთი განსხვავებისადმი განსხვავებული გულგრილობის გამო ეს განსხვავება მათ გარეთ რომელიც მქსამში, შედგენ დარბელში იმყოფება. ეს გარეგანი განსხვავება, როგორც შეგარდებული იგივეობა, მსგავსებაა, ტოლობაა, ხოლო როგორც მათი არაიგივეობა — არამსგავსებაა, უტოლობაა.

შენიშვნა. განსჯას ეს განსაზღვრებანი ისეთ გათიშუობაშიდ მიჰყავს, რომ თუცა შედარებას. ერთი და იგივე სუბსტრატი იქნეს ტოლობისა და უტოლობისათვის, მაგრამ მაინც იგი მათში ხელდასამ სუბსტრატის სხვადასხვა მხარეს და სხვადასხვა დგალობაში.

ს ა ზ რ ი ს ს მისზე. მაგრამ ტოლობა, მსგავსება თავისი ადებული მხოლოდ წინააღმდეგობა განსაზღვრება, იგივეობა უტოლობა, არამსგავსება თავისთავად აღებული, განსხვავებაა.

სხვაობაც აგრეთვე იქცა ისეთ დებულებად, რომლის თანახმად ყველაფერი განსხვავებულია, ანდა: არ არსებობს ორი ისეთი ნივთი, რომლებიც სრულიად ერთნაირი იყოს. აქ ყველაფერს ეძღვნება პირიპატრული პრედიკატი პირველ წინადადებაში მისილადი მიუთვინებული იგივეობისა, მაშასადამე, მოცემული პირველი კანონის საწინააღმდეგო კანონი. მაგრამ შელება შევეცადოთ მოვიცხოვოთ ეს წინააღმდეგობა, თუ ვიტყვით, რომ დანაღდაც სხვაობა მხოლოდ გარეგანი შედარებით მიიღება, დენად ყოველი რაიმე, აღებული თავის თავად, აღიარებული უნდა იქნეს მხოლოდ იგივეურად თავთან, და, ამრიგად, პირველი დებულება არ წინააღმდეგება მარს. მაგრამ მაშინ სხვაობაც აღარ ეკუთვნის რაღაცას ყველს. არ შედგენს ამ სუბიექტის არსებობა განსაზღვრებას; მეორე წინააღმდეგობა ამრიგად შეიძლება არც იქნეს გამოთქმული. მაგრამ თუ, მეორე მხრივ, თვითონ რაღაც, როგორც ამას წინააღმდეგობა გამოთქვამს, განსხვავებულია, მაშინ იგი ასეთია თავისი სიბრტყითარი განსაზღვრულობის წყალობით; ხოლო ამ შეთხვევაში აქ უკვე იგულისხმება არა სხვაობა, როგორც ასეთი, არამედ განსაზღვრულობა ი განსხვავება. — ასეთია სწორედ ლაიბნიცის დებულების აზრი.

დ ა ნ ა რ თ ი. სწორედ იმის გამო, რომ განსაზღვრულება იგივეობის განხილვის, ის ფაქტურად თავისი ფარგლებიდან გამოდის, რაც მას თვალწინ აქვს, არის არა იგივეობა, არამედ განსხვავება შიშველი სხვაობის სახით. როდესაც ეგერეთულებული აზროვნების იგივეობის კანონის მიხედვით ვამბობთ: „ზღვა არის ზღვა“, „პაერი არის პაერი“, „მთავარი არის მთავარი“ და ა. შ., მაშინ ამ სანების ერთმანეთის მიმართ გულგრილად ვთვლით და, ამრიგად, თვალწინ გვაქვს არა იგივეობა, არამედ განსხვავება. შემდეგ ჩვენ არ ვნებდებით არც იმაზე, რომ ნივთები მხოლოდ განსხვავებულად განვიცდილობთ, არამედ მათ ერთმანეთს ედავრებათ და ამით ეოლებთ ტოლობისა და უტოლობის განსაზღვრებებს. სასრულ მეცნიერებათა საქმიანობას უმეტესწილად ამ განსაზღვრებების გამოყენება შეადგენს და როდესაც დღეს მეცნიერულ გამოკვლევას ლაპარაკი, მაშინ მისი სახით ესმით უმთავრესად ის მეთოდი, რ

მელოც იქიდან გამოდის, რომ განსახილველად მოტანილი საგნები ერთმანეთს შედარდს. არ შეიძლება არ ვლიაროთ, რომ ამ გზით მოღწეულ იქნა ზოგადი ძალიან მნიშვნელოვანი შედეგი და ამ მხრივ უნდა გავიხსენოთ განსაკუთრებით უახლესი დროის დიდი მოღწევები, შედარებითი ანატომიისა და შედარებითი ენათმეცნიერების დარგში. მაგრამ ამასთან არა მარტო უნდა შევინშოთ ის, რომ ამ მხრივ მეცნიერები ძალიან შორს წაივინენ, როდესაც ფიქრობენ, რომ ამ შედარებითი მეთოდის გამოყენება ერთნაირი წარმატებით შეიძლება შემეცნების ყველა დარგში, არამედ, ამას გარდა, განსაკუთრებით ხაზი უნდა გავუსვათ იმ გარემოებასაც, რომ მარტო მარტო შედარებითი სრულად ვერ დაამყოფილებთ მეცნიერულ მოთხოვნებს და ამ მეთოდით მიღებული ზეგონებები შედეგები განხილული უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ მოსაზრდები, თუმცა ანეციტებული, მაგრამ მაინც მოსაზრდები საშუალებები გეშვარატი შემეცნებისათვის. თუმცა რამდენადაც შედარებას დროს საქმე იმის ეგება, რომ არსებული განსხვავება იგივეობაზე დაეყვანათ, მაშინ მათემატიკა ისეთ მეცნიერებად უნდა იქნეს განხილული, რომელშიც ეს მიზანი ყველაზე სრულად არის მიღწეული და ამ წარმატებას სწორედ იმიტომ მიაღწია, რომ რაოდენობრივი განსხვავება მხოლოდ სრულიად გარეგან განსხვავებას წარმოადგენს. ასე, მაგალითად, გეომეტრია სამკუთხედსა და თოხუთხედს, რომლებიც თვისობრივად განსხვავებული არიან, სიდიდის მიხედვით ერთმანეთის ტოლად თვლის, ახდენს რა ამ თვისობრივი სხვაობის აბსტრაქტიზებას. არც ეშვარაულ მეცნიერებებს და არც ფილოსოფიის რომ არ უნდა შემუშავდეს მათემატიკის ეს უპირატესობა, ამაზე ჩვენ უკვე აღრე (§ 99-ის დანართი) ვილაპარაკეთ და გარდა ამისა გამოთვლიანობის იქიდან, რაც აღრე შევინშეთ შიშველ განსჯის იგივეობაზე.

— მოგვიტობრენ, რომ როდესაც ერთხელ ლაიბნიცმა გამოიქნა სხვაობის დებულება მეფის სასახლის კარზე, კარის დიღებულ და სეჟელზე ბაღში სიერნობის დროს ფრად გაისარჯენ, რათა ეპოვოთ ორი ერთმანეთისაგან განუსხვავებელი ფოთილი, რომ მათი ჩვენებით უკუეგდით ფილოსოფიის მეერ გამოთქმული აზროვნების კანონი. ეს უაპველად, მარცხ და დღესაც საყვარლო წესია იმათთვის, ვინც შეტყობას მისდებს. ლაიბნიცის მიერ გამოთქმული დებულების შესახებ კი მაინც უნდა შევინშოთ, რომ სწორედ განსხვავება უნდა გავიგოთ არა მარტო როგორც გარეგანი და გულ-

გრძელი სხვაობა, არამედ როგორც აგრეთვე განსხვავება თავის თავში და რომ თვით საგნებს მოღვაწის ის, რომ განსხვავებული იყვნენ.

§ 118.

ტოლობა არის მხოლოდ ისეთი ნივთების იგივეობა, რომლებიც არ არიან ერთი და იგივე, არ არიან ერთმანეთის იგივენი, და უტოლობა უტოლობა მიმართება. ეს ორი განსაზღვრება, მაშასადამე, არ არის განცალკევებული და გათმული ერთმანეთისადმი გულგრილი სხვადასხვა მხარეებზე ან თვალსაზრისიდან, არამედ თვითელი მათგანი მეორეში ჩანს, მეორეში აისახება, აირეკლება. ამიტომ სხვაობა რეფლექსიის განსხვავება ანუ განსხვავება თავის თავში, განსაზღვრული განსხვავება.

დაწარმო. მაშინ როდესაც უბრალოდ განსხვავებულნი ერთმანეთის მიმართ გულგრილი აღმოჩნდებიან, ტოლობა და უტოლობა, პირიქით, ისეთ განსაზღვრებათა წყვილია, რომლებიც ერთმანეთს უთუოდ ეფარდებიან და თვითელი მათგანი არ შეიძლება ვიარაღით მეორეს გარეშე. ამ წინასწარ შიშველი სხვაობიდან დაპირისპირებისაგან ჩვენ ვნახულობთ აგრეთვე ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც იმდენად, რამდენადაც ჩვენ დავუშვებთ, რომ შედარებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც წინასწარ ვგულისხმობთ, გვარაულობთ, რომ არსებობს განსხვავება და ასევე პირიქითაც, განსხვავებას აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგულისხმება, რომ არსებობს ტოლობა. ამიტომ როდესაც ისახება ამოცანა, მივიღოთ თითო რაიმე განსხვავებაზე, დიდ გონებამახვილობას რიდი მივუწერთ იმას, ვინც მხოლოდ ისეთ საგნებს განასხვავებს, რომელთა განსხვავება უშუალოდ ცხადზე უცხადესია (როგორც, მაგალითად, კალამი და... აქლემი), ისე როგორც, მეორე მხრივ, იტყვიან, რომ არც ის დახელოვნებულა ძალიან შედარებაში, ვინც ადარებს მხოლოდ ერთმანეთთან ახლო მდგომ საგნებს (მაგალითად, წიფელსა და მუხას, ტაძარსა და ეკლესიას). ამრიგად, ჩვენ მოვიტოვებთ განსხვავების დროს იგივეობას და იგივეობის დროს განსხვავებას. მიუხედავად ამისა, ემპირიულ მეცნიერებათა სფეროში ძალიან ხშირად ხდება, რომ ამ ორი განსაზღვრებისათვის ერთი გულისთვის მეორე იმეწყებენ და მეცნიერულ ინტერესს ცალმხრივად ზღავენ ხან არსებულ განსხვავებათა იგივეობაზე დაყენაში, ხან კი ასევე ცალმხრივ

ვალ ახალ განსხვავებათა დედუქტიურობასა და მონახვაში. ამ შემთხვევის ადგილი აქვს უმთავრესად ბუნებათმეცნიერებაში. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იმას ცდილობენ, რომ აღმოაჩინონ ახალი და ახალი ნივთიერებანი, ძალები, გვარეობანი, სახეები და ა. შ., ანდა, სხვა მიმართულების თანახმად, დაამტკიცონ, რომ სხეულები, რომლებიც აქამდე მარტოვად თვლებოდნენ, ნამდვილად რთული არიან; უახლესი ხანის ფიზიკოსები და ქიმიკოსები დისკინიან ძველ მიაზროვნებს, რომლებიც კმაყოფილებოდნენ მხოლოდ ოთხი და ისიც არამარტოვე ელემენტებით. მაგრამ, მეორე მხრივ, ზღავენ მხოლოდ იგივეობას და ამის მიხედვით, მაგალითად, არა მარტო ელემენტობასა და ქიმიზმს განიხილვენ როგორც არსებითად იგივეურს, ერთსა და იმავეს, არამედ მონელებისა და ასიმინდაცის ორგანულ პროცესებსაც კი მხოლოდ ქიმიურ პროცესებად თვლიან. ჩვენ ადრე უკვე შევინშნეთ (§103-ის დანართი), რომ, თუ უახლეს ფილოსოფიას ხშირად დღევანდელი იგივეობის ფილოსოფიის უწოდებდნენ, ნამდვილად სწორედ ფილოსოფია და უპირველეს ყოვლისა, სპეკულატიური ლოგიკა გვიჩვენებს განსხვავებისაგან განყენებულ სამტრასობაზე (პირველად განსაკუთრებით იგივეობის არარაობას, თუმცა შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში, ასევე ენერგიულად მოითხოვს, რომ საქმე მარტო შიშველ სხვაობაზე არ შეეჩივროთ და სინამდვილის მრავალფეროვნებაზე (Vieleinigkeit) შევიმცნოთ.

§ 119.

2) განსხვავება თავის თავში არის არსებობით განსაკუთრებული, დადებითი და უარყოფითი, ისე რომ პირველი არის იგივეობრივი მიმართება თავის თავთან იმგვარად, რომ იგი არ არის უარყოფითი, ხოლო მეორე იმგვარად არის განსხვავებული თავისთვის, რომ იგი არ არის დადებითი. რადგან თვითელი მათგანი დამოუკიდებელია და თავისთვის არის, რამდენადაც იგი სხვა არ არის, ამიტომ თვითელი მათგანი მოსწავსა და სხვაობა სხვაში და არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც არის სხვა. ამიტომ არსების განსხვავება და პირისპირება, რომლის თანახმადაც განსხვავებულს დაპირისპირებული აქვს სხვაობა სხვაში, არამედ თავისი სხვა; ე. ი. თვითელი განსხვავებულობა თავისი განსაზღვრება აქვს მხოლოდ თავის მიმართებაში სხვაობას, რეფლექტირებულია თავის თავში მხოლოდ იმდენად

ნად, რამდენადაც იგი რეფლექტირებულია სხვაში; სწორედ ასეთივეა საქმის ვითარება სხვის მიმართაც. ამრიგად, თვითმული ინტენსივობის სხვა თავისი სხვისა.

შენიშვნა. განსხვავება თავის თავში იძლევა დებულებას $y \leq x$ და ფერის არის არსებობისა და განსხვავების, — ანუ როგორც გამოთქვამდნენ სხვანაირად ამ დებულებას $x \leq y$ და $x \neq y$ — პრედიკატებიდან მხოლოდ ერთი პრედიკატი შეიძლება მიიწეროს რამეს, და არ არსებობს არავითარი მესამე. — დაპირისპირების დებულება უარესად აშკარა სახით ეწინააღმდეგება იგივეობის დებულებას, რადგან ერთი კანონის მიხედვით რამე უფროს მხოლოდ მიმართება თავის თავთან, მაგრამ მეორე დებულებას თანახმად, ის უნდა იყოს დაპირისპირებული მიმართება თავის სხვისთან. სწორედ ესაა აბსტრაქციის განსაკუთრებული უაზრობა, რომ იგი ერთმანეთის გვერდს აყენებს როგორც კანონებს ორ ამგვარ ურთიერთ მოწინააღმდეგე დებულებას და ერთმანეთს აბეჭდავს. გამოარიცხულ მესამეს დებულება არის დებულება გამსაზღვრელი გზისა, რომელსაც სურს თავიდან აიცილოს წინააღმდეგობა და სწორედ ამ წინააღმდეგობაში ვარდება. ან უნდა იყოს $A \neq A$ — მაგრამ ამით უკვე მესამე, A გამოქვეყნებულია, რომელიც არაა A — არის და არც — და რომელიც იმავე დროს არის როგორც A — ისე — A . თუ $+W$ აღნიშნავს 6 მილ მიმართულებას დასავლეთით, ხოლო $-W$ 6 მილ მიმართულებას აღმოსავლეთისაკენ, $+$ -ი და $-$ -ი ერთმანეთის აბათილებენ, მაშინ 6 მილი გზა თუ სივრცე რჩება იმავე, რაც იყო ის დაპირისპირების გარეშე და დაპირისპირებით. რესპონსი ან აბსტრაქტული მიმართულების თვით შიშველ პლუს და მინუს დაპირისპირებას აქვს, თუ გნებავთ, თავისი მესამე, სახელდობრ ნული; მაგრამ ჩვენ არ ვეჭვობთ, უარვყოთ, რომ $+$ -ი და $-$ -ის ცარიელ განსვლულ დაპირისპირებას თავისი კანონი ადგილი აქვს, როდესაც ლაპარაკია იმგვარსავე აბსტრაქციებზე, როგორიცაა რიცხვი, მიმართულება და ა. შ.

კონტრადიქტორული ცნებების მოძღვრებაში ერთი ცნება იწოდება, მაგალითად, ლურჯად (ამგვარ მოძღვრებაში თვით ისეთი რამესაც, როგორცაა ფერის გარძნობაში წარმოადგენა „ცნება“ ეწოდება), მეორეს — არა-ლურჯად, ასე რომ ეს მეორე, ეს სხვა არის არა რამე დადებითი, მაგალითად, ყვითელი, არამედ აღ-

საჩვენა როგორც მხოლოდ აბსტრაქტულ უარყოფითი. — იმის გამო, რომ უარყოფითი თვით მასში ამდენადვე დადებითია, იხილეთ შემდეგი პარაგრაფი; ეს უკვე გამომდინარეობს იმ დებულებიდან, რომელიც აშკარაა, რომ რომელიმე სხვისადმი დაპირისპირებული არის მისი სხვა. — ევგერფოლდებულ კონტრადიქტორულ ცნებებს შორის არსებული დაპირისპირების სიცარიელემ თავისი სრული გამოხატულება პირველად კანონის იმ, ასე ვთქვათ, განდიოხულ ფორმულირებაში, რომლის თანახმად თვით ულსაგანს ყველა ამგვარი დაპირისპირებულ პრედიკატთან გააჩნა ერთი პრედიკატი და არ გააჩნა სხვა, როგორც უნდა პრედიკატი ზოლოთ, ასე რომ გინი ან თეთრია, ან არა-თეთრი, ან ყვითელი, ან არა-ყვითელი და ა. შ. დაუსრულებლად.

ვინაიდან იფიქრებ, რომ იგივეობა და დაპირისპირება თავად დაპირისპირებული არიან ერთმანეთისადმი, ამატო დაპირისპირების დებულებასაც იღებენ იგივეობის დებულებად წინააღმდეგობის დებულების ფორმით, და ცნება, რომელსაც არ გააჩნა არც ერთი ამ ორ ურთიერთ მოწინააღმდეგე ნიშნითაგან (იხ. ზემოთ) — ნაორივე გააჩნა, ლოგიკურად ყალბად ცხადდება, როგორც, მაგალითად ოთხეუთხიანი წრე. თუმცა მრავალკუთხიანი წრე ან წრის სწორხაზოვანი რკალი ასევე ეწინააღმდეგება ამ დებულებას, მაგრამ გეომეტრიები მაინც წრეს უყოყმანოდ განიხილავენ, როგორც ისეთ მრავალკუთხედს, რომლის გვერდები სწორ ხაზებს წარმოადგენენ. მაგრამ ისეთი რამ, როგორიცაა წრე (მისი უზრალო განსაზღვრულობა), ჯერ კიდევ ცნება არაა; წრის ცნებაში კი ცენტრი და პერიფერია ერთნაირად არსებობს, მას ორივე ნიშნით გააჩნა, მაგრამ მაინც პერიფერია და ცენტრი ერთმანეთს დაპირისპირებული და ერთმანეთის მოწინააღმდეგე არიან.

ფიზიკაში ეგზობ მნიშვნელოვანი წარმოდგენა პოლარიზის შესახებ შეიცავს დაპირისპირების უფრო სწორ განსაზღვრას, მაგრამ რადგანაც ფიზიკა აზრთა გაგებაში ჩვეულებრივ ლოგიკას მისდევს, მაშინ მას შიში და ძაწოლა მოიცავდა, თუ იგი თავისთვის განითავიერებდა პოლარიზის და იმ აზრებამდე მივიდოდა, რომლებიც უკანასკნელში ჩამარხული.

დანართი 1. დადებითი არის კვლავ იგივეობა, მაგრამ მის დადგენილ შემპირებებაში, იგივეობა როგორც იგივეური მიმარ-

1 1840 წ. გამოცემაში *höheren* (უმაღლესი), ბოლანდის გამოცემაში — *gesetzten* (დადგენილ). მთარგ.

რომ საკმე წინააღმდეგობით არ შეიძლება დამთავრდეს და რომ წინააღმდეგობა თავის თავს ხსნის თავისივე თავის მეოხებით. მაგრამ მოხსნილი წინააღმდეგობა შემდეგ არაა აბსტრაქტული იგივეობა, რადგან თვითონ ეს იგივეობა დაპირისპირების მხოლოდ ერთი მხარეა. წინააღმდეგობად დადგენილი დაპირისპირების უახლოესი შედეგია საფუძველი, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც იგვევობას, ისე განსხვავებას როგორც მოხსნილთა და მხოლოდ იდეალურ მომენტებზე დაყენილთ.

§ 120

დადებითი არის ის (დადგენილი) განსხვავებული, რომელიც თავისთვის უნდა იყოს და ამევე დროს არ უნდა დარჩეს გულგრილი თავისი სხვისადმი მიმართების მიმართ. უაჩიოთი ასევე დამოუკიდებლად უნდა იყოს, უარყოფითი მოყვება თავის თავთან, იყოს თავისთვის, მაგრამ ამასთანავე როგორც შებრუნებულს, უარყოფითის ეს თავისი მიმართება თავის თავთან, თავისი დადებითი, აუცილებლად უნდა ჰქონდეს, მხოლოდ სხვაში. მაშასადამე, ორივე არის დადგენილი წინააღმდეგობა, ორივე თავის თავად ერთი და იგივეა. ორივე არის აგრეთვე თავისთვის სხვისადმი, რადგან თვითიველი თავისთვის და თავისთვის მოხსნა. ამიტომ ორივე ითვლება საფუძველში¹, ანუ თუ სხვანაირად ვიტყვით, არსებითი განსხვავება, როგორც განსხვავება თავისთავად და თავისთვის, უშუალოდ არის მხოლოდ განსხვავება თავისთვისავე, მაშასადამე, შეიცავს იგივეობრივს; ასეთ სრულ თავისთავად და თავისთვის არსებულ განსხვავებას, მაშასადამე, გეუწოდის როგორც თვითონ ის, აგრეთვე იგივეობა. — როგორც თავის თავთან შეფარდებული განსხვავება, იგი გამოცხადებულია აგრეთვე როგორც თავის თავთან იგივეობა, რიკი, და დაპირისპირებული საზოგადოდ არის ის, რაც თავისი თავის შიგნით შეიცავს ერთსა და მის სხვას, თავის თავსა და თავის დაპირისპირებას არსებობის ამგვარად განსაზღვრული თავისთვის შიგნითი ფუნქცია არის საფუძველი.

¹ გერმანულად აქ სიტყვით თამაშ, ზნობა, Zugrunde gehen, Zu Grunde gehen ნიშნავს—ჩაბრუნებას, ფსიქიკისაკენ წასვლას, დაღუპვას, საფუძველში ჩაუვარებას. მთარგმ.

§ 121.

§ 121.

საფუძველი არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, იგი არის ჭეშმარიტება იმისა, რაც აღმოჩნდა განსხვავება და იგივეობა, რეფლექსია თავის თავში, რომელიც ამასთანავე არის აგრეთვე რეფლექსია სხვაში და პირიქით. იგი არის არსება, დადგენილი როგორც ტოტალობა.

შენიშვნა. საფუძველის დებულება ამბობს: ყველაფერს აქვს თავისი საკმაო საფუძველი, ე. ი. რაიმეს ჭეშმარიტი არსობა არ არის არც რაიმეს როგორც თავისთვის იგივეობრივის განსხვავება, არც როგორც მისი განსხვავების განსაზღვრება, არც მისი როგორც მხოლოდ დადებითის ან მხოლოდ უარყოფითის განსაზღვრება, არამედ მხოლოდ ის, რომ რაიმეს თავისი არის აქვს რომელიც სხვაში, რომელიც, როგორც მისი იგივეობრივი თავისთვისა, არის მისი არსება. ეს უკანასკნელიც არის არა აბსტრაქტული რეფლექსია თავისი თავის შიგნით, არამედ რეფლექსია სხვაში. საფუძველი არის თავის თავში არსებული არსება და ეს უკანასკნელი [არსება] არსებითად არის საფუძველი; და იგი საფუძველია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც რაღაცის საფუძველია. რომელიც სხვის საფუძველია.

დანართი. როდესაც საფუძველის შესახებ ვამბობთ, რომ იგი არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, მაშინ ეს ერთიანობა არ უნდა გავიგოთ როგორც აბსტრაქტული იგივეობა, რადგან ამ შემთხვევაში მივიღებდით მხოლოდ სხვა სახელწოდებას, ნამდვილად კი გვეცნებოდა ისევ მხოლოდ იგივე განსაკითხი იგივეობა, რომლის არაქმეშმარიტება ჩვენ უკვე შევიცანით. ამიტომ იმისათვის, რომ დავასწოროთ ამ გაუცნობარობას, შეიძლება აგრეთვე ითქვას, საფუძველი არა მარტო ერთიანობა, არამედ იგი ნიშნავს აგრეთვე იგივეობისა და განსხვავების განსხვავებას. მაშასადამე, საფუძველი, რომელიც თავდაპირველად ჩვენს წინაშე გამოაშკარავდა როგორც წინააღმდეგობის მოხსნა, ეწინააღმდეგება როგორც ახალი წინააღმდეგობა. მაგრამ როგორც ასეთი იგი თავის თავში ურყევად როდია მოქცეული, არამედ, პირიქით, იგი თავის თავს განდევნის თავისთვის. საფუძველი მხოლოდ იმდენად არის საფუძველი, რამდენადაც იგი აფუძნებს, მაგრამ ის, რაც საფუძველიდან წარმოიშობა, მისგან.

თვითონვე არის იგი და სწორედ ეს არის საფუძვლის ფორმალური. დაფუძნებულსა და საფუძველს ერთი და იგივე შინაარსი აქვს და განსხვავება მათ შორის არის მხოლოდ ფორმითა განსხვავება თავისთავად მარტოდ მიმართებისა და გაშუალებას ან დადგენილობას შორის. როდესაც ვკითხულობთ ნივთის საფუძველს, მაშინ ეს საერთოდ უკვე ზემოხსენებული (§ 112-ის დანართი) რეფლექსიის თვალსაზრისით. ჩვენ გვინდა, რომ ნივთი, ასე ვთქვათ, გაორებულიდ ენახათ: ჯერ-ერთი, მის უშუალოდ მდებარე, მის საფუძველში, სადაც ის უკვე უშუალოდ აღარ არის და, მეორე, მის საფუძველზე მდებარე აზრის გერგოვანებული აზროვნების კანონისა საკმაო საფუძვლიანობის შესახებ, რაც იმას გამოხატავს, რომ ნივთები არსებითად უნდა განვიხილოთ გაშუალებულად. სხვა მხრივ აზროვნების ამ კანონის დადგენით ფორმალური ლოგიკა ცუდ მაგალითს აძლევს სხვა მეცნიერებებს იმდენად, რამდენადაც ის მოითხოვს, რომ მათ თავიანთი შინაარსი უშუალოდ არ სცნონ, მაშინ როდესაც თვითონ ფორმალური ლოგიკა ამ კანონის ისე დაადგენს, რომ იგი არ გამოჰყავს და მის გაშუალებას არ გვიჩვენებს. იმავე უფლებით, რა უფლებითაც ლოგიკის ამტკიცებს, რომ ჩვენი აზროვნების უნარი უკვე ისეთი თვისებისაა, რომ ყველაფრის შესახებ იძულებული ვართ ვკითხოთ საფუძველი, — ასევე შეუძლია მტკიცებდეს, როდესაც შეგვიჩვენებინ, თუ რატომ იხრახება წყალში გადავარდნილი ადამიანი, უპასუხოს: ადამიანი უკვე ისეა მოწყობილი, რომ წყალქვეშ ცხოვრება არ შეუძლია, — ასევე იურისტსაც, რომელსაც შეგვიჩვენებინ, რატომ სჯიან დამნაშავეს, — უპასუხოს: სამოქალაქო საზოგადოება უკვე ისეა მოწყობილი, რომ დანაშაულის დაუშვალად არ უნდა დარჩეს. მხედველობაში რომ არ მივიღოთ ის მოთხოვნა, რომელიც ლოგიკის შეგვიძლია წვეულებით, რათა დასაბუთოთ აზროვნების კანონი საფუძვლის შესახებ, ყოველ შემთხვევაში მან უნდა უპასუხოს იმ საკითხს, თუ რა უნდა ვთქვათ ლისხმობით საფუძვლის სახით. ჩვეულებრივად ახსნა, საფუძველი არის ის, რასაც აქვს შედეგი, — ერთი შეხედვით უფრო ნათელი და გასაგები, ვიდრე არ ცნების ზემოთ მოცემული განსაზღვრება. მაგრამ შემდეგ თუ ვკითხავთ, რაღაა შედეგი და გვიპასუხებენ, შედეგი არის ის, რასაც საფუძველი აქვს, აღმოჩნდება, რომ ამ ახსნის გასაგებობა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ მასში ის იგულისხმება ცნობილად, რაც ჩვენივე აზრის ადრინდელი მოძრაობის შედეგად მიიღეთ. მაგრამ ლოგიკის საქმეც ხომ სწორედ ისაა, აჩვენოს,

მოდერნაზმის არსებობის შესახებ, როგორც ასეთი, შეუძლებელი და დაუმტკიცებელი აზრები შეადგენენ თავის თავის გამოსაწვევს აზროვნების საფუძვლებს, რითაც ეს აზრები ამასთან ერთად შეიმეცნება და დამტკიცდება. ჩვეულებრივ ცხოვრებაში და ასევე სასრულ მეცნიერებებში ძალიან ხშირად სარგებლობენ რეფლექსიის ამ ფორმით იმ განზრახვით, რომ მისი გამოყენებით გამოიკნონ, თუ როგორია საცულობის საკმის ვითარება განსახილველი საგნების მიმართ. თუმცა განხილვის ამ წესის წინააღმდეგ არაფრის თქმა არ შეიძლება, რამდენადაც საკმის ენება, ასე ვთქვათ, შეიძენების ყველაზე აუცილებელ საშინაო საჭიროებათა დაკმაყოფილებას, ჩვენ მაინც ამასთან უნდა შევნიშნოთ, რომ მას არ შეუძლია საბოლოო დაკმაყოფილება მოგვეცეს არც თეორიული და არც პრაქტიკული თვალსაზრისით და სწორედ იმიტომ, რომ საფუძველს ჯერ კიდევ არა აქვს თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი; მაშასადამე, იმიტომ, რომ ჩვენ რაიმეს დაფუძნებულად განვიხილავთ, უშუალოდისა და გაშუალების მხოლოდ ფორმალურ განსხვავებას ვიღებთ. მაგალითად, ელექტრულ მოვლენას ვხედავთ და მის საფუძველს ვკითხულობთ. თუ პასუხად მივიღებთ, რომ ამ მოვლენის საფუძველი ელექტრობაა, მაშინ ეს იგივე შინაარსია, რომელიც ჩვენ უშუალოდ გვიჩვენა ჩვენს წინაშე, ოღონდ გადატანილია შინაგანის ფორმაში. — მაგრამ შემდეგ კიდევ უნდა შევნიშნოთ, რომ საფუძველი არა მარტო უმარალეს იგივეურია თავისთავად, არამედ ამავე დროს თავისთავად განსხვავებულია, და ამიტომ შეიძლება მიუთვთიოთ სხვადასხვა საფუძველი ერთი და იმავე შინაარსისათვის. საფუძველის ეს სხვადასხვაობა განსხვავების ცნების თანახმად შემდგომ წინსვლას ახდენს და გადადის დამირისპირებაში, საფუძველთან ფორმის ერთი და იმავე შინაარსის სპატივსაცემად და სპატივსაცემად ეგო. თუ, მაგალითად, განვიხილავთ, რომელიმე მოქმედებას, ვთქვათ, ქურდობას, მაშინ ეს ისეთი შინაარსია, რომელშიც შეიძლება რამდენიმე მხარე გავარჩიოთ. ამ მოქმედებით დარღვეულ იქნა საკუთრების უფლება. მაგრამ ამით ქურდმა, რომელიც გაკრძალული იყო, თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების საშუალება მიიღო, და შეიძლება ისიც მოხდეს, რომ ის, ვისაც მოპარეს, კარგად არც იზმარდა თავის საკუთრებას. თუმცა ისიც სწორია, რომ ამ მომხდარი საკუთრების დარღვევა გადაწყვეტი თვალსაზრისით, რომლის წინაშე ყველა დანარჩენი უკანა რაგმში უნდა დგებოდეს. მაგრამ საფუძველის შესახებ აზროვნებისას იმის დადგენა, რომელიც მნიშვნელობა არაა მოცემულია

თალია აზროვნების ამ კანონის ჩვეულებრივ გაგებაში ლაპარაკ არა მარტო საფუძველზე საერთოდ, არამედ ს ა კ მ ა ო საფუძველზე, და ამიტომ შეიძლება ფიქტორი, რომ მაგალითის სახით აღსანიშნულ მოქმედებაში ყველა სხვა მოყვანილი თვალსაზრისები, გარკვეულთა უფლების დარღვევის თვალსაზრისისა, თუმცა საფუძვლებია, მაგრამ არაა საკმაო საფუძველბო. მაგრამ ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ როდესაც ლაპარაკობენ საკმაო საფუძველზე მაშინ ეს პრადიკატი „საკმაო“ ან უკვე და ზედმეტია, ანდა ისე სახისა, რომ მას გაეყვაროს საფუძველის როგორც ასეთის კატეგორიის ფარგლებს გარეთ. უკვე და ტავტოლოგიურია ხსენებული პრადიკატი, თუ იმით გამოხატული უნდა იქნეს საერთოდ მხოლოდ დედუქციის უნარი, რადგან საფუძველი მხოლოდ იმდენად არის საფუძველი, რამდენადაც მას ეს უნარი გააჩნია. თუ ჭარბად ბრძოლის ევლიდან გამოდის, რათა სიცოცხლე შეინარჩუნოს, თუმცა მხოლოდობის წინააღმდეგ მოქმედებს, მაგრამ არ შეიძლება იმეტყუებოდა, რომ საფუძველი, რომელმაც იგი ბოძულა ასე მოქმედოყო, არ იყო საკმაო, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში თავისიტზე დარჩებოდა. შემდეგ კიდევ უნდა ითქვას, რომ როგორც ერთი მხრივ, ყველა საფუძველი საკმარისია, ასევე, მეორე მხრივ არც ერთი საფუძველი, როგორც ასეთი საკმარისი არაა, და სახელობრივ იმიტომ, რომ როგორც ზემოთ უკვე შევნიშნეთ, საფუძველზე კერ კიდევ არაერთი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი არა აქვს, და, მაშასადამე, არაა თვითმოქმედი და ვერაფერც ვერ წარმოშობს. ამრიგად, მალე დაინახავთ, რომ მხოლოდ ცნება არის ასეთი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული და, მაშასადამე, თვითმოქმედი შინაარსი და სწორედ ცნებას სხვა სამართლებრივ და ი ა ბ ნ ი ც ი ა ს ა კ მ ა ო საფუძველზე ლაპარაკობს და იქნებთ მოითხოვს, რომ ითვებში ამ თვალსაზრისით იქნეს განხილული. ლაბინიკს აქ, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში ჰქონდა დღესაც ბევრისათვის ესოდენ საყვარელი წმინდა მექანიკური გაგების წესი, რომელსაც ის სამართლიანად არასამაოდ თვლიდა. ასე, მაგალითად, როდესაც სისხლის მიმოქცევის ორგანული პროცესი დასვეთ მხოლოდ გულის შეკუმშვაზე, ეს წმინდა მექანიკური გაგება; ასევე მექანიკურია ის სისხლის სამართლის თეორიები საჯელის შესახებ, რომლებიც უნებნებლად, დაშინებებს და სხვა ამაგარ გაერვან საფუძველებზე ხედავენ სასჯელის მიზანს. მართლაც, უსამართლოდ ეყვრებიან ლაბინიკს ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ იგი კმაყოფილდებოდა ამ ესოდენ უბადრუკი, მწირი რაღაცით, რომ

გორიც არის ფორმალური აზროვნების კანონი საფუძველის შესახებ. მის მიერ წამოყენებული განხილვის წესი სწორედ რომ უპირისპირდება იმ ფორმალურს, რომელიც სჭერდება მხოლოდ საფუძველებს, სადაც საქმე ეხება ცნებებით შემცნებას. ამ თვალსაზრისით ლაბინიკი ერთმანეთს უპირდაპირებს causas efficientes და causas finales და მოითხოვს, რომ არ შეჩერდნენ პირველზე, არამედ გახაზონ წინსვლა და შეივარდ უქანსეწელში. ამ განსხვავების თანახმად, მაგალითად, სინათლე, სითბო, სინთეტიკი, მართალია, განხილული უნდა ყოფილიყო როგორც causas efficientes, მაგრამ არა როგორც მეცნიარის ზრდის causa finalis, ხოლო causa finalis მაშინ სხვა არა არის რა. თუ არა თვით მეცნიარის ცნება.

აქ შეიძლება კიდევ შევნიშნოთ ის, რომ მარტო საფუძველებზე ეყრდნობა, სახელობრივ სამართლისა და ზნეობის სფეროში, საერთოდ მოფიტების თვალსაზრისი და პრინციპია. როდესაც სოფისტიკაზე ლაპარაკობენ, ჩვეულებრივად ხშირად ესმით განხილვის მხოლოდ სეთი წესი, რომელიც მიზნად ისახავს, რომ სამართალი და ქვეშაობებმა დაამახინჯონ და ნიუთები საერთოდ ყალბი გაშუქებით წარმოადგინონ. მაგრამ ეს ტენდენცია უშუალოდ როდია ჩამარბული მოფიტებაში, რომლის თვალსაზრისი, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ განსჯელობის თვალსაზრისია. სოფისტები საბერძნეთში ისეთ პროს გამოვიდნენ, როდესაც ბერძენებს რელიგიურ და ზნეობრივ სფეროში მარტო ავტორიტეტი და ტრადიცია აღარ აკმაყოფილებდა და გრძნობდნენ იმის საჭიროებას, რომ შეეცნათ, რასაც მათთვის სწავნებლობა ექნებოდა, შეეცნათ როგორც აზროვნებით გაშუქებული შინაარსი. ამ მოთხოვნას სოფისტები იმით შეზედნენ, რომ სწავლეს სხვადასხვა თვალსაზრისის მოძებნა, საიდანაც კი შეიძლება ნიუთების განხილვა. ეს სხვადასხვა თვალსაზრისები კი, უპირველეს ყოვლისა, სხვა არა არის რა. თუ არა საფუძველები. მაგრამ, როგორც ადრე შევნიშნეთ, საფუძველს ჯერ კიდევ არ გააჩნია არაერთი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი და ისეც ადვილად შეიძლება საფუძველი მოეუნახით უზნეო და უსამართლო საქციელს, როგორც ზნეობრივ და სამართლიან მოქმედებებს; ზრტომ იმის გაღწევაზე, თუ რომელ საფუძველებს აქვთ მნიშვნელობა, სუბიექტის საქება და მის ინდივიდუალურ განწყობილებასა და სწრაზებაზე დამოკიდებულის, თუ რომელ საფუძველს იმპიეტებს პირატესობას. ამით ობიექტუური ნიადაგი თიხრება მიან, რაც ეკისთავად და თავისთვის ღირებულების მქონეა, ყველს მიერ აღიარებულია; სოფისტისკი ამ უარყოფითი მხრის წყალობით სოფისტებმა

დამსახურებულად მიიღეს ის ცუდი სახელი, რომელიც ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ. როგორც ცნობილია, სოკრატე სოფისტებს ყველგან ებრძოდა არა იმით, რომ მათ მსჯელობას უბრალოდ ავტორიტეტსა და ტრადიციას უპირისპირებდა, არამედ უფრო იმით, რომ დიალექტიკურად ამტკიცებდა მხოლოდ საფუძველთა უსუსურობას და მათ საწინააღმდეგოდ აყენებდა სამართლიანობასა და სიეთეს, საერთოდ ზოგადსა ანუ ნების ცნებას. თუ დღეს არა მარტო საერო საგანთა განხილვისას, არამედ ქადაგებაშიც ხშირად და უმთავრესად მხოლოდ მსჯელობენ და, მაგალითად, მოკვთი ყოველგვარი საფუძველი მადლობისათვის ღვთის მიმართ, სოკრატე და ასევე პლატონი ამგვარ მსჯელობას მოურიდებლად სოფისტებად გამოაცხადებდნენ რადგან, როგორც ვთქვით, სოფისტებიც სიმე ეხება უპირველეს ყოვლისა არა შინაარსს, რომელიც შეიძლება შემზარტიც კი იყოს, არამედ საფუძველთა ფორმას, რომლის საშუალებით შეიძლება როგორც ყველაფრის დაცვა, ისე ყველაფერზე იერიშის მიტანა ჩვენს დღევანდელ რეფლექსიითა და რეზონირებით მიიღიარა ხა. ში ისეთი ადამიანი, რომელიც ყველაფერს, თვით ყველაზე ცუდსა და უცულობასაც კი ვერ მოუძებნის კარგ საფუძველსა და საბუთს ვერ ჩაითვლება გამკრიახ კაცად. ყველაფერი, რაც კი ქვეყნად წარსდებარა, კარგი საფუძველთა და საბუთით წარმდებარა. რადსაც საფუძველებს, საბუთებს მიმართავენ, უპირველეს ყოვლისა გვიჩვენებ მძიარეკლებს, რომ მათ წინაშე უკან დაეხიოთ და ხელაფილით ჩვენს აზრებსა თუ მოქმედებაზე, მაგრამ როდესაც გამოიკვლიებას მივღებთ და გავიგებთ, თუ როგორია საქმის ვითარება და საფუძველების მიმართ, შემდეგ ვერწმუნდებით, რომ შეიძლება ამ ქვეყნად ყველაფერს მოუძებნოთ საბუთი და საფუძველი, როგორც, სასარგებლო, ისე საწინააღმდეგო, ამიტომ მათ ყურადღებას აღიკვეცეთ და ჩვენზე ისინი დიდ შთაბეჭდილებას ვეღარ ახდენენ.

§ 122.

არსება ჯერ არის ჩენა, და გაშუალება თავის თავში, მაგრამ ახლა იგი როგორც გაშუალების ტოტალობა მისი ერთიანობა თავის თავთან და დგენილია (ist gesetzt) როგორც განსხვავებისა და ამიტომ გაშუალების თვითობისა (Sichauheben). მაშასადამე, იგი არის უშუალო ბიის ანუ არსის (Seins) კვლადღენა, მაგრამ იგი არის არსის კვლადღენა იმდენად, რამდენ

ხადე იგი გაშუალებულია გაშუალებით. მოსხსით,—ეს არის არსებობა (Existenz).

შენიშვნა. საფუძველს აქ ჯერ კიდევ არა აქვს არავითარი თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული შინაარსი, ასევე ის ჯერ კიდევ არ არის მიზანი, ამიტომ ის არ არის მოქმედი, არც მწარმოებელია, არამედ რაღაც არსებობა მხოლოდ წარმოსდგება საფუძველადან. ამიტომ განსაზღვრული საფუძველი მხოლოდ რაღაც ფორმალურია: ის არის რაღაც განსაზღვრულობა, რამდენადაც იგი დადგინდება (gesetzt wird) როგორც თავის თავთან შეფარებული, როგორც მოუთხოვნი (Affirmation), რომელიც მასზე დამოკიდებულ უშუალო არსებობასთან ურთიერთობაში იმყოფება. სწორედ იმიტომ, რომ განსაზღვრული საფუძველი არის საფუძველი, ის აგრეთვე კარგად საფუძველიცაა, რადგან კარგი, სრულიად აბსტრაქტული თუ ვიტყვით, ნიშნავს მხოლოდ რაღაც დადებითს და ყოველი გარკვეულობა კარგია, რომელიც კი რაიმე სახით შეიძლება გამოიქვეყნოს იქნეს როგორც აღიარებული დადებითი. ამიტომ ყველაფერს შეიძლება მოეუძებნოთ და მიუფიქროთ საფუძველი, და კარგად საფუძველს (მაგალითად, მოქმედების კარგ მოტრეს) შეუძლია გამოიწვიოს რაღაც მოქმედება ანდა შეუძლია არც გამოიწვიოს იგი, შეიძლება ჰქონდეს შედეგი, და შეიძლება არავითარი შედეგი არ ჰქონდეს. მოძრაობის, მოქმედების საფუძველი, რომელიც რაიმე მოქმედებას იწვევს, მოქმედების გამომწვევი მოტივად იქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ნება შეუთვრდება, მხოლოდ ნება ხდის მას მოქმედ საფუძველად და მიუხადა.

b. არსებობა
(Die Existenz)

§ 123.

არსებობა არის უშუალო ერთიანობა რეფლექსიისათვის თავის თავში და რეფლექსიისა სხვაში. ამიტომ იგი არის იმ არსებულთა როგორც თავის თავში რეფლექტირებულთა განუსაზღვრელი სიმრავლე, რომელთაგან თვითიველი რეფლექტირებულია თავის თავში და ამავდროს ჩანს სხვაში, შეფარებული ბიით არიან,

და რომლებიც ჰქმნიან ურთიერთ დამოკიდებულებათა სამყაროს და საფუძველთა და დაფუძნებულთა უსასრულო კეზრის. თვით საფუძვლები არიან არსებობანი, და არსებულნიც აგრეთვე მრავალი მხრით ისევე არიან საფუძველნი, რამდენადაც დაფუძნებულნი.

დანართი. სიტყვა არსებობა (Existenz გამოყვანილი სიტყვიდან existere) მიუთითებს, რომ იგი საიდანაც არის წარმოშობილი; არსებობა არის საფუძველიდან წარმომდგარი, გაშუალებული მოხსენით კვლავ აღდგენილი არსი. არსება, როგორც მოხსენილი არსი, თავდაპირველად ჩვენთვის გამოყვანილია როგორც ჩენა, თავის თავში, და ამ ჩენის განსაზღვრანი არის იგივეობა, განსხვავება და საფუძველი. საფუძველი არის იგივეობისა და განსხვავების ერთიანობა, და, როგორც ასეთი, იგი არის ამავე დროს თავისი თავის განსხვავება თავისი თავისაგან. მაგრამ საფუძველისაგან განსხვავებული ისევე არაა მხოლოდ უბრალო განსხვავება, როგორც თვით საფუძველი არაა აბსტრაქტული იგივეობა. საფუძველი არის თავისი თავის მოხსენი და ის, რისთვისაც იგი თავის თავს მოხსენის, მოსი უარყოფის შედეგი, არის არსებობა. ეს უკანასკნელი, როგორც საფუძველიდან წარმომდგარი, მას თავის თავში შეიცავს, და საფუძველი არ ჩამორჩება არსებობას, არამედ საფუძველი სწორედ ისაა, რომ თავის თავს მოხსენის და არსებობაში გადაიყვანს. ამ გაგებას ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც ენახულებით იმდენად, რომ როცა რაიმეს საფუძველს განვიხილავთ, ეს საფუძველი აბსტრაქტული შინაგანი რამე არ არის, არამედ თვითონაც თავის მხრივ არსებული რამ არის. ასე, მაგალითად, ხანძრის მიზეზად ვთვლით შენობაზე და ცემულ მესხს. ასევე ამა თუ იმ ხალხის წყობილების საფუძველს მის ზნე-ჩვეულებებსა და ცხოვრების პირობებში ვხედავთ. ეს საერთოდ არის ის ფორმა, რომლითაც არსებული ქვეყანა უპირველესად რეფლექსიას წარმოუდგება, როგორც არსებულთა განუსაზღვრელი სიმრავლე, რომლებიც, როგორც იმავე დროს თავის თავში და სხვაში რეფლექტირებულნი, ერთმანეთს ისე ეფარდებიან როგორც საფუძველი და დაფუძნებული. სამყაროს, როგორც არსებულთა ერთობლიობის, ამ ქრულ თამაშში თავიდან არსად არ ჩანს ერთკვე დასაყრდენი; აქ ყველაფერი ვლინდება როგორც შეფარდებითი, რომელიც გაპირებულთა სხვის მიერ და რომელიც ასევე აპირებებს სხვას. მარეფლექტირებელი განსჯა იმ საქმით არის გართული, რომ ეს ყოველმხრივი მიმართებანი გამოძიოს და გამოიკვლიოს, მაგრამ ამასთან საკითხი საბოლოო მიზნის შესახებ პასუხაუცე-

ლად რჩება და ამიტომ შემეცნებელი გონების მოთხოვნა ლოგიკური იდეის შემდგომ განვითარებასთან ერთად მარტოდონ ფარდობითობის ამ თვალსაზრისის ფარგლებიდან გამოდის.

§ 124.

მაგრამ არსებულის სხვაში რეფლექსია განუყრელია თავის თავში რეფლექსიისაგან; საფუძველი მათი ერთიანობაა, საიდანაც წარმოსდგა არსებობა. ამიტომ არსებული თავის თავში შეიცავს ფარდობითობას და თავის მრავალგვარი კავშირის სხვა არსებულებთან, და თავის თავში რეფლექტირებულია როგორც საფუძველი. ამრიგად, არსებული არაა ნივთი.

შენიშვნა. ნივთი თავის თავად, რომელმაც კანტის ფილოსოფიაში ეგზომ გაითქვა სახელი, აქ თავის თავს გვიჩვენებს თავისი წარმოშობის პროცესში, სახელდობრ, როგორც აბსტრაქტული რეფლექსია თავის თავში, წინააღმდეგ რეფლექსიისა სხვაში და საერთოდ წინააღმდეგ განსხვავებული განსაზღვრებების, რეფლექსია, რომელსაც ებლაუქებიან როგორც ამ განსაზღვრებათა შიშველ, ცარიელ საფუძველს.

დანართი. თუ ამტკიცებენ, რომ ნივთი თავის თავად შეუცნობელია, ამას შეიძლება დავეთანხმებით იმდენად, რამდენადაც შემეცნება ესმით საგნის შემეცნებად მის კონკრეტულ გარეცხულობაში, რაგან ნივთი თავისთავად სხვა არა არის რა, თუ არა სრულიად აბსტრაქტული და განუსაზღვრელი, გაურკვეველი ნივთი საერთოდ. თუმცა იმავე უფლებით, რა უფლებითაც თავისთავად ნივთზე ლაპარაკობენ, შეიძლება ითქვას აგრეთვე თვისობრივად თავისთავად, რაოდენობად თავისთავად, და ასე შემდეგ ყველა დანარჩენი კატეგორიების შესახებ, და გაგებულ იქნეს ეს კატეგორიები მათს აბსტრაქტულ უშუალობაში, ე. ი. მათი განვითარებისა და შინაგანი გარეცხულობის მიხედვით. ამდენად განსჯის თვითნებობა უნდა იქნეს მიჩნეული ის გარეგნობა, რომ მიანიც და მიანიც მხოლოდ ნივთის ფიქსირება ხდება მის „თავისთავად“-ში. მაგრამ გამოთქმას „თავისთავად“ იყენებდა როგორც ბუნებრივი, ისე სულიერი სამყაროს მიმართ, და ამის მიხედვით ლაპარაკობენ, მაგალითად, ელექტრობაზე, ან მცენარეზე თავისთავად, აგრეთვე აღამიანზე ან სახელმწიფოზე „თავისთავად“ და ამ საგანთა

„თავისთავად“-ში ესმით ის, რასაც წარმადგენს ისინი ნამდვილად და საკუთრივ. ამ საქმის ვითარება სწორად ისტორიკა, როგორც თავისთავად ნითვის მიმართ საერთოდ, სახელდობრ კი, თუ საკმა. ამა, „თავისთავად“-ზე შეჩერდით, მაშინ მათ შეეძინათ არა მისი კემშიარიტებაში, არამედ შიშვლი ახსტრაქციის ცლმზხრივ ფორმში. ასე, მაგალითად, დამაინთ თავისთავად, ბავშვია, რომლის ამოცანა ის არის, რომ ამ ახსტრაქტულ და განუფთვთარებელ თავისთავად-ში კი არ გაიყინოს, არამედ ის, რაც პირველად არის მხოლოდ „თავისთავად“-ი, იქცეს „თავისთავად“-ად, სახელდობრ, იქცეს თავისუფალ და გონიერ არსებად. სწორედ ასევე სახელწოდო „თავისთავად“ ჯერ კიდევ განუვითარებელი, პატარაბავშვური სხეულნიდითა, რომელშიც სახელწოდის ცნებაში ლიცემულ სხეულდასება პოლიტიკურ ფუნქციება ჯერ კიდევ არ მიუღწევით ცნების შემადის კონსტრუქტორებზე. ამავე აზრით ჩანასახი აგრეთვე შეიძლება მივიჩნიოთ მეცნიარ „თავისთავად“-ს. ამ მაგალითებზე უნდა გავჩვენოს, რომ ძალიან ცდებთან ისინი, ვინ ფიქრობენ, თითქმის ნითია „თავისთავად“ ან ნითი თავისთავად ჩვენ შემიცნებისათვის მიუწვდომელი რამ იყოს. ყველა ნითი თვდაპირველი არის „თავისთავად“, მაგრამ ის ამ მდგომარეობაზე არ ჩერდება და ისე როგორც ჩანასახი, რომელიც არის მეცნიარ თავისთავად, უნდა განვითარდეს, ასევე ნითი საზოგადოდ გადასახვს თავის შემდეგ „თავისთავად“-ს, როგორც ახსტრაქტულ რეფლექსიის თავის თავში, ვითარდება იქმედ, რომ გამოთვლიანის თავისი თვით როგორ რეფლექსიამ სხვაში და, ამრიგად, აქვს თვისებები

c. 603 ത 0

§ 125.

ნ ი ე თ ი ა რ ს ი ტ ო ტ ა ლ ო ბ ა რო გ რ ა ქ სა ფუქსელისა და არსებო
ბ ის განსაზღვრებათა დიდგველი (gesetzte) განიჭარება ერთში
მეოთხერთი თავისი მომენტის მხრივ; ს ნ ა შ ი რ ე ჯ ე ქ ს ი ს
მ ხ რ ი ვ, მას აქვს განსხვავება თავის თავში; მ განსხვავებითა წყალობით
იგი არის არაღირ ღანსა ზ რ ე ჟ უ ლ ი და კონკრეტული ნივთი
ა) ეს განსაზღვრებანი ე რ თ მ ა ნ ე თ ს ი ა ნ ა ნ განსხვავებული
არაინ; ნივთებში და არა თავის თავში აქვთ მათ თავიანთი რეფლექ
სია თავის თავში. ისინი არაინ ნივთის თვისებები, და მათი და
მოლოდინებათა ნივთთან არის ე კ ო ნ ე მ.

შენიშვნა. ქონება, როგორც დამოკიდებულება, იქერს არის ადგილს. მართალია რაიმეს აქვს თვისებები, მაგრამ ეს ვალდავს უწინებს არსებულზე უსტიკარის რადგან ასეთი განსაზღვრულობა, როგორც თვისებრიობა, უშუალოდ რაიმეს ყოფიანა და რაიმე სწყვეტს ყოფნას, როცა თვისებრიობას დეკარგავს. ნივთი კი არის რეფლექსია თავის თავში, როგორც იდეიუმი, განსაზღვრული აგრეთვე განსაზღვრავანა, თავისი განსაზღვრებებისაგან. — ხემა „haben“ [ქონება] მრავალნიშნაში იხმარება წარსული არის აღსანიშნავად და სამართლიანად იხმარება, რადგან წარსული არის მოხსენიებასი და გონი არის რეფლექსია თავის თავში ამ წარსულისა; მხოლოდ გონში აქვს მას მდგრადობა, მაგრამ გონი ამ მასში მოხსნილ არის განსაზღვრება აგრეთვე თავისი თავისაგან.

დასწავლავს ნიეთში უკან ბრუნდებიან ყველა რევოლუტი-
რებულ განსაზღვრებში როგორც არსებულში. ამრიგად, ნიეთი,
როგორც, უპირველეს ყოვლისა, ნიეთი თავისთავად, თავის თავთან
იგივეურია. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, იგივეობა არ არსებობს
განსხვავების გარეშე, და ის თვისებები, რომლებიც ნიეთს გაჩნდა,
არსებულში განსხვავებებიან, სხვაობის ფორმით. მაშინ როდესაც გან-
სხვავებული ადრე ერთმანეთის მიმართ გულგრილნი აღმოჩნდნენ
და მხოლოდ მათი გარეგანი შეზღუდვის წყალობით იქნა დადგენილი
მათი ურთიერთი მიმართება, ახლა ნიეთში გვაქვს კავშირი, რომელიც
სხვადასხვა თვისებებზე ერთმანეთთან აერთიანებს. თუშეცა თვისება არ
უნდა აუღიროთ თვისობრივობასთან. მართალია, იმასაც ამბობენ, რომ
რადღაც აქვს თვისობრივობა. მაგრამ ეს აღნიშვნა შეუფერებელ-
ია იმდენად, რომენდაც სიტყვა „აქვს“ [ქონება] მხოლოდ
დამოუკიდებლობაზე, რაც ყველ კიდევ არ გაჩნდა უშუალოდ თავი-
თი თვისობრიობის იგივეურ ჩაჯვარებას. ის, რაც არის ნიეთი, არის მხო-
ლოდ თავისი თვისობრიობის წყალობით, მაშინ როდესაც, პირაქით,
მართალია ნიეთი ამასთან არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენიმე
მათ თვისებები აქვს, მაგრამ მივინც არაა დაკავშირებული ამ თუ იმ
განსაზღვრულ თვისებასთან, და, მაშასადამე, შეუძლია აგრეთვე
დაკავშირება ეს თუ ის თვისება, ისე რომ მივინც დარჩეს იმად, რაც
არის.

§ 126.

ბ) მაგრამ რეფლექსია-სხვაში არის ს ა ფ ლ ძ ე ლ შ ი ც უშუალოდ თვით მისში რეფლექსია-თავის-თავში, ამიტომ თვისებები ამდენად არა მარტო განსხვავებული არიან, არამედ თავის თავის

გვეუბრებიან, რომ მათ უკიდურესი და თავისუფალი
ნიშნით თავიანთი დიპლომატიის პოლიტიკის განხორციელება
არაონი ნიშნის ერთ მანეთის საფუძველზე დასაწყისად
განსაზღვრებენ, როგორც თავის თავში რეჟიმეტირებულნი, ამიტომ
ისინი თვით ნიშნები კარა არიან, რადგან ნიშნები კონკრეტულ
პირობაში, არამედ ისინი არიან თავის თავში რეჟიმეტირებული
ბოიანი როგორც ანტარაქტული განსაზღვრულობანი. მათ
ბოიანი

შენიშვნა. მატერიები, მაგალითად, მაგნეტური, ელექტრული მატერიები არც იწოდებიან ნივთიერად. — ისინი წარმოადგენს ფიქსირებადობას აირთან, თავიანთი არსის იგივეობა, მაგრამ ისეთი არსისა, რომელიც რეფლექტირებულია, არსებობს, — უშუალოდ მისივე მიღწეული განსაზღვრებაა, მაგრამ ისეთი უშუალოდ, რომელიც რომელიმე რეფლექტირებულ არსს მიაბა.

დაწარმო. იმ ფურცელბათ, ნივთს რომ აქვს, — ისეთ დამოუკიდებელ მატერიალად ანუ ნივთიერებებად ქცევა, რომელთაგანაა შედგება ნივთი, თუმცა ნივთის ცნებაში არის დედუქციური და ამიტომ ცდამდე გვხვდება, მაგრამ უწინააღმდეგეა როგორც აზრის ცდას. თუ იმ გარემოებიდან, რომ ამა თუ იმ ნივთის გარკვეული თვისებები, როგორც, მაგალითად, ფერი, სუნი და ა.შ. შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს როგორც განსაზღვრებული ფერის ნივთიერება, სუნის ნივთიერება, იმ დასკვნას გამოიყვანენ, თითქმის ამით ყველაფერი თავდებოდეს, და იმისათვის, რომ გაიგონ, თუ საკუთრისა ხდება ნივთში, სხვა აღარაფერი იყოს გასაკუთრებული, გარდა იმისა, რომ ისინი იმ ნივთიერებებად დაშალენ, რომლებსაცაც ისინი შემდგარი არიან. ეს დამლა დამოუკიდებელ ნივთიერებებად თავის ნამდვილ ადგილს მხოლოდ აპირატანულ ბუნებაში ჰპოვენ და ქიმიკოსი მართალია, როდესაც საჭმლის მაიარს ან თამაშის მათ ნივთიერებებად შლის და შემდეგ ამბობს, რომ პირველი შედგება ქლორისა და ნატრიუმისაგან, ხოლო თამაშური გოგირდებდაც კირსაგან და წყლისაგან. ასევე მართალია გეოგნოზია, როდესაც კრანიტს განიხილავს როგორც რაუტულ კვარცის, მინერალის შპატისა და გლიმერისაგან შედგება სხეულს. ეს ნივთიერებები, რომლებსაცაც ნივთი შედგება, ნაწილობრივ თითონაც თავის მხრივ ნივთები არიან, რომლებიც როგორც ასეთი თავის მხრივ კვლავ შეიძლება ახტარქულ ნივთიერებებად დაიშალენ, როგორც, მაგალითად, გოგირდებდაც. რომელიც შედგება წყალბადის. გოგირდისა და ჟანგბადისაგან.

საგან. მაშინ როდესაც ამგვარი ნივთიერებები და მატერიაები ფაქტურად შეიძლება წარმოდგენილი იქნენ როგორც თავისთვის არსებულნი, ზნირად ისიც ხდება, რომ ნივთია სხვა თვისებებსაც, რომელსაც ეს დამოუკიდებლობა არ გააჩნიათ, განიხილვენ განსაკუთრებულ მატერიადაც; ასე, მაგალითად, ლაპარაკობენ სითბო მზაზე, ელექტრულ და მაგნიტურ მატერიაზე, მაგრამ ეს ნივთიერებები და მატერიაები განსხვავებული უბრალო ფქვილებად უნდა მივიჩნიოთ. ასეთია საერთოდ აბსტრაქტული განსჯის რეფლექსიანი წესი, იგი თვითნებურად ამოღულავს ცალკეულ კატეგორიებს, რომელთაც მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ როგორც იდეის განვითარების გარკვეულ საფეხურებს, და შემდეგ მათ ფუნქციონირებას იმეჯავს, რომ ყველა განსხვავებული საგანი მასზე დოცვენება; ამას, როგორც ამბობენ. კითხვად იმ მნიშვნელოვან აკუთვნება, რომ ასხან ეს საგნები, ნაწილობით ისეთი დავანა ეწინააღმდეგება გულგებურებით, მიუქრობებულ მჭერეტელობას და ცდას. სწორად ამ გაგებას, რომ ნივთიერადამოუკიდებელი ნივთიერებებისად შედგება, ზნირად ისეთ დარგებში ფუნქციონირებს, სადა მას არავითარი ძალა და მნიშვნელობა აღარ აქვს. თვით ბუნების ფარგლებში, ირანულ სიცოცხლულ გამოვლენილობას, ეს კატეგორია არადააგამოთქმული აღმოჩნდება. მართალია, ამბობენ, რომ ეს ცხოველ შედგება ძვლებისაგან, კუნთებისაგან, ნერვებისაგან და ა. შ., მაგრამ უშუალოდ ცხადია, რომ მას სრულიად არა აქვს ის ასობა, რაც აქვს ეს გამოთქმას, რომ გრანტიტის ნატეხი ზეობისგანებით ნივთიერებისაგან შედგება. ეს ნივთიერებანი სრულიად გულგებრილი არიან თავიანთი შეერთების მიმართ და შეუძლიათ ამ შეერთების გარეშეც ასევე კარგად იარსებონ, ირგანოული სხეულის სხვადასხვა ნაწილად და ასოებაც, პირიქით. მხოლოდ ამ შეერთებაში შეუძლიათ არსებობა და ერთმანეთისაგან დაშორებულობა, გათავშლინი. ისინი, როგორც ასეთნი, კვლავ განაგრძობენ არსებობას.

§ 127.

ამრიგად, მატერია არის აბსტრაქტული ანუ გულისხმობს რეალურსა სხვაში, ანუ იგი არის რეალურსა თვის თაში, მაგრამ იმდენად როგორც განსაზღვრულია; ამიტომ იგი არის მუდმივად (dasein) სიცოცხლე, ნების მდგომარეობა (მყარობა). ნების ამრიგად,

მატერიალებში აქვს თავისი რეფლექსია თავის თავში (საწინააღმდეგო იმისა, რაც ჩვენ ენახეთ § 125-ში), ის შედგება არა თავისი თავისაგან, არამედ მატერიალისაგან და იგი მხოლოდ მათი ზედაპირული კავშირია, მათი გარეგანი გაერთიანება.

§ 128.

γ) მატერია, როგორც არსებობის უშუალო ერთიანობა თავის თავთან, აგრეთვე გულგრილია განსაზღვრულობისადმი, ამიტომ მრავალი სხვადასხვა მატერია ერთადდება ერთ მატერიალად, არსებობდა, რომელსაც აქვს ეტიკონის რეფლექტური განსაზღვრება; წინააღმდეგ ერთიანი მატერიისა ეს სხვადასხვა განსაზღვრულობანი და მათი გარეგანი მიმართება, რაც მათ ერთმანეთის მიმართ გააჩნით ნებისმიერ, ფორმას, განსხვავებულ რეფლექტურ განსაზღვრებას, მაგრამ ისეთი განსაზღვრებით, რომელშიც ისინი განსაზღვრებიან როგორც არსებული და როგორც ტოტალობა.

შენიშვნა. ეს ერთიანი, განსაზღვრებებს მოყვებული მატერია იგივეა, რაც ნივთი თავისთავად, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავის თავში სრულიად აბსტრაქტულია, მატერია კი თავის თავში არსებულია აგრეთვე სხვისთვისაც, პირველ რიგში კი — ფორმისათვის.

დანართი. სხვადასხვა მატერიები, რომლებსაცაც ნივთი შედგება, თავის თავად ერთი იგივეა, რაც მეორე. მაშასადამე, ჩვენ ვიღებთ ერთ მატერიას საერთოდ, რომელშიც განსხვავება დადგენილია როგორც მისი გარეგანი, ე. ი. როგორც შიშველი ფორმა. მარეფლექტირებელი ცნობიერებისათვის ძალიან ჩვეული რამ არის ნივთთა ისეთი გაგება, რომელიც ყველა ნივთს უკლებლივ საფუძვლად უდგებს ერთსა და იმავე მატერიას და მათ ერთმანეთისგან მხოლოდ გარეგნულად, ფორმის მიხედვით, განსხვავებას. ამასთან მატერია აქ თავისთავად აღიარებულია როგორც სრულიად განუსაზღვრელი, გაუტყვეველი, რომელსაც მინც უნარი აქვს მიიღოს ყოველგვარი განსაზღვრება, და რომელიც ამავე დროს მთლად პერმანენტულია და ყოველგვარ გადასვლასა და ცვლილებებში თავისი თავის თანასწორი რჩება. მატერიის ეს გულგრილობა განსაზღვრული, გარკვეული ფორმებისადმი მითითებებს, უშუალოდ, სასრულო ნივთებში. ასე, მაგალითად. მარმარილოს ლოდის გულგრილობა

იმისადმი, მას ამა თუ იმ ქანდაკების ფორმის მისცემენ, თუ სეეტის ფორმის. ოღონდ ამასთანავე მხედველობიდან არ უნდა გამოვარჩეს ის გარემოება, რომ ისეთი ნივთიერება, როგორიცაა მარმარილოს ლოდი, მხოლოდ შეფარდებით (მოქანდაკის მიმართ) არის გულგრილი ფორმისადმი, თორემ იგი საერთოდ სულაც არ არის უფორმო. ამისდა მიხედვით მინერალოგი განიხილავს მხოლოდ შეფარდებით უფორმო მარმარილოს როგორც ქვის გარკვეულ-განსაზღვრულ ფორმაციას და განსხვავებს მას სხვა ასევე განსაზღვრული ფორმაციებისაგან, ასე, მაგალითად, რყვის ქვისაგან, პორფირისაგან და სხვ. მისთ. მაშასადამე, მხოლოდ მაშასტამბოზე (განყენებული) განსჯა ახდენს მატერიის ფიქსაციას იზოლირებულად და უფორმოდ; პირიქით, სინანულივით, მატერიის აზრი უთუოდ შეიცავს ფორმის პრინციპს და ამიტომ ცდამიც არასდროს გვხვდება უფორმო მატერიის არსებობა. თუმცა მატერიის როგორც იმთავითვე მოცემულის და თავისთავად უფორმო რაიმის გაგება ძალიან ძველია და უკვე გვხვდება ძველ ბერძნებში, ჯერ ქაოსის მითითური სახით, რომელიც წარმოდგენილი ჰქონდათ, როგორც არსებული ქვეყნის უფორმო საფუძველი. შემდეგ, ამ წარმოდგენის შედგენილი ღმერთის მიჩენვა არა სამყაროს შემოქმედად, არამედ უფრო ადრე სამყაროს შემქმნელად, დემიურგად. პირიქით, უფრო ღრმა შეხედულება ამბობს, რომ ღმერთმა სამყარო აბრაოზიდან შექმნა, რითაც შემდეგ, ერთი მხრივ, ის არის გამოთქმული, რომ მატერიას როგორც ასეთს არ გააჩნია თვითმოყოლობა, დამოუკიდებლობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ფორმა მატერიაში გარედან კი არ შედის, არამედ, იგი როგორც ტოტალობა, მატერიის პრინციპს თავის თავში ატარებს; ეს თავისუფალი და უსასრულო ფორმა, როგორც მაღალ დაეინახავთ, არის ცნება.

§ 129.

ნივთი, ამრიგად, იყოფა მატერიალად და ფორმად, რომელთაგან თითოეული ნივთობის ტოტალობაა და დამოუკიდებელია, თავისთვის არსებობს. მაგრამ მატერია, რომელიც დადებითი, განუსაზღვრელია არსებობა უნდა იყოს. შეიცავს, როგორც არსებობა, სხვაში რეფლექსიასაც და აგრეთვე თავის-თავში-არსს; როგორც ამ განსაზღვრებათა ერთიანობა, თვით იგი ფორმის ტოტალობაა. მაგრამ ფორმა უკვე შეიცავს როგორც განსაზღვრებათა ტოტალობას რეფლექსიას თავის თავში ანუ როგორც თავისი.

თავთან მიმართებაში მყოფ ფორმას მას აქვს, რაც უნდა შეადგენდეს მატერიალის განსაზღვრებას. ორივე თავის თავად ერთი და იგივეა. ეს მათი ერთიანობა, რაკი დაღეგნილია (gesetzt), საერთოდ არის მიმართება მატერიალისა და ფორმისა, რომლებიც, მიუხედავად ამისა, მაინც განსხვავებულინი არიან.

§ 130.

ნივთი, როგორც ასეთი ტოტალობა, წარმოადგენს წინააღმდეგობას, რაც იმით გამოიხატება, რომ თავისი უარყოფითი ერთიანობის მხრივ ის არის ფორმა, რომელშიც მატერია განსაზღვრულია და თავის თავად აღწევს ჩამოკვეთილებულს (§125), მაგრამ ამასთანავე ის შედგება მატერიალებიდან, რომლებიც ნივთის თავის შიგნით რეფლექსიანად ერთსა და იმავე დროს იმედნადვე დამოუკიდებელი არიან, რამდენადაც უარყოფილნი, ამრიგად, ნივთი არის არსებითი არსებობა, როგორც რომელიმე არსებობა, რომელიც თვით თავის თავში ხსნის თავის თავს, — არის მოვლენა.

შენიშვნა. უარყოფას, ისევე დაღეგნილს (gesetzt) ნივთში, როგორც მატერიათა დამოუკიდებლობას (თვითმყოფობას), ვხვდებით ფიზიკაში პოლინომის სახით. თვითეული მრავალრიცხოვანი მატერიათაგანი (ფერის ნივთიერება, სურნალოვანი ნივთიერება და სხვა ნივთიერებანი, რომელთა შორის, ზოგიერთი ფიზიკოსის აზრით, არის აგრეთვე ბეგრადი ნივთიერებაც, შემდეგ კიდევ სითბური ნივთიერებაც, ელექტრული მატერია და ა. შ.) ატარებენ უარყოფილად, და ამ მათს უარყოფაში, მათს პორებში, მრავალი სხვა დამოუკიდებელი მატერიები, რომლებიც ასევე პოლინომი არიან და თავის მხრივ თავის თავში არსებობის საშუალებას აძლევენ სხვა მატერიებს. პორები ემპირიულ რამე არ არიან, არამედ განსჯის გამოწვევითა, განსჯისა, რომელიც დამოუკიდებელ მატერიათა უარყოფის მომენტს ამრიგად წარმოადგენს და ფარავს წინააღმდეგობათა შემდგომ განვითარებას იმ ბუნდოვანი არეულ-დაჩეულობით, რომელშიც ყველა მატერია თვით მყოფია (დამოუკიდებელია) და მაინც თვითეული მათგანი ასევე უარყოფილია ერთი მეორეში. — თუ ამგვარადვე ხედავ გონში უნარიანობათა ამ მოქმედებათა პიპოსტა-

ზირება, მაშინ მათი ცოცხალი ერთიანობა ასევე იქცევა არეულ-დაჩეულ წარმოდგენად მათი ერთმეორეზე ზემოქმედების შესახებ. ისე როგორც ეს პორები (ლაპარაკია არა პორებზე, ორგანულ სხეულებში, ხის, კანის და ა. შ. პორებზე, არამედ პორებზე ეგრეთწოდებულ მატერიებში, როგორც, მაგალითად, ფერის ნივთიერებაში, სითბურ ნივთიერებაში და ა. შ. ანდა ლითონებში, კრისტალებში და სხ. მისთ.) დადასტურებას ვერ ჰპოვებენ ცდასა და დაკვირვებაში, ასევე თვით მატერიაც, შემდეგ მისგან გამოყოფილი ფორმა, უწინარეს ნივთი და მისი მდგრადი შედგენილობა მატერიისაგან, ან ნივთი, რომელიც თვითონ მდგრადია, მყარია და მხოლოდ თვისებები გააჩნია — ყოველთვის ეს პროდუქტია მარეფლექტირებული განსჯისა, რომელიც, აკვირდება რა და ფიქრობს, რომ გვაუწყებს იმას, რასაც აკვირდება, ნამდვილად ჰქმნის მეტაფიზიკას, რომელიც ყოველმხრივ წინააღმდეგობას წარმოადგენს, რაც მისთვის მაინც დაფარული რჩება.

B.

მოვლენა

§ 131.

არსება უნდა გამოვლინდეს. მისი ჩენა, ელენა, [სახეა] (Scheinen) მასში არის მისი მოხსნა უშუალოდ, რომელიც როგორც რეფლექსია თავისთავში ამრიგად მდგრადი არსებობაა (Bestehen) (მატერია), ხოლო როგორც ფორმა აგი რეფლექსია სხვაში, თავის თავის მომხსნელი მდგრადი არსებობა. ჩენა [სახეა] არის ისეთი განსაზღვრება, რომლის წყალობითაც არსება არის არა არსი, არამედ არსება, ხოლო განვითარებული ჩენა არის მოვლენა. ამიტომ არსება არის არა მოვლენის უკან, არა მოვლენის მიღმა, არამედ იმის გამო, რომ არსება არის ის, რაც არსებობს, არსებობა არის მოვლენა (die Existenz ist Erscheinung).

დანართი. არსებობა, დადგენილი მის წინააღმდეგობაში, არის მოვლენა. ეს უკანასკნელი არ უნდა ავურიოთ უბრალო ჩენაში. ჩენა არის არსის ან უშუალოდ უახლოესი კუთვნილება; უშუალოდ არის ის, რაც ჩენა მისი სახით გვგონია, იგი არ არის დამოუკიდებელი [თვითმყოფი] და თავის თავზე დამყარებული, არამედ იგი 19. ჰეგელი

არის მხოლოდ ჩენა (ასახე), და, როგორც ასეთი თავმოყრილია თვის თავში ყოფიერი არსების სიმარტევეში. ეს უქანსკელი, უპირველეს ყოვლისა, არის თავის თავში ჩენა-ასახვის ტრატალობა, მაგრამ შემდეგ ამ შინაგანობაზე იგი არ ჩერდება, არამედ გამოდის გარეთ როგორც საფუძველი არსებობაში, რომელიც როგორც თავის საფუძელის არა თავის თავში, არამედ სხვაში მქონე, არის სწორედ მოვლენა. როდესაც მოვლენაზე ვლაპარაკობთ, მის ვუაქმობაზე წარმოდგენას არსებულ ნივთი განუსაზღვრელი მრავალფეროვნების შესახებ, რომელთა არსი მილიანად მხოლოდ გაშუქებულია, და რომლებიც, მაშასადამე, თავიანთ თავზე კი არ არიან დასყარებული, არამედ მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ როგორც მომენტები. მაგრამ ეს იმავე დროს იმასაც ნიშნავს, რომ არსება მოვლენის უკან ან მიღმა კი არ იმყოფება, არამედ, პირიქით, თითქმის თავისი უსასრულო სიკეთითა და მადლით თავის ჩენა-ასახვას გაუშვებს უშუალოდ და მას არსებობის სიხარულს მიანიჭებს. ამით დადგენილი მოვლენა არ დგას საკუთარ ფეხზე და თავისი არსი თვითონ თავის თავში კი არა აქვს, არამედ რაღაც სხვაში. ღმერთი, რომელიც, როგორც არსება, სიეთვე, იმეტრამ რომ ის თავის თავში თავისი ჩენის მომენტებს არსებობას ანიჭებს, ჰქმნის სამყაროს; მაგრამ იგი თავს იჩენს იმავე დროს როგორც ძალაუფლების მქონე მის მიმართ და, როგორც სამართლიანობა, ცხადყოფს, რომ ამ არსებული სამყაროს შინაარსი, რამდენადაც სამყაროს სურს არსებობა თავისი თავად, არის მხოლოდ მოვლენა.

მოვლენა საერთოდ ლოგიკური იდეის ძალიან მნიშვნელოვანი საფეხურია და შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფია ჩვეულებრივ ცნობიერებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი უბრალო მოვლენად განიხილავს იმას, რასაც ეს ცნობიერება თვლის არსებულად და მხოლოდ იმდენად, თვითმოყოფი. მაგრამ ამასთან საჭიროა გეგორიანად შევიცნოთ მოვლენის მნიშვნელობა. სწორედ როდესაც რამეზე უბრალოდ ვსაუბრობთ, რომ იგი მხოლოდ მოვლენა არისო, ეს გამოითქვს შეიძლება არასწორად გაიგონ იმ აზრით, თითქმის ამ მხოლოდ მოვლენად მხარესთან შედარებით, არსებული [ყოფიერი] ანუ უშუალოდ უფრო უმაღლესი რამ იყოს. ნამდვილად კი სწორედ შებრუნებით არის საქმე, სახელდობრ ისე, რომ მოვლენა უფრო უმაღლესი რამ არის, ვიდრე მარტივი არსი. მოვლენა საერთოდ არის ქვემოთ რტება და უფრო მდიდარი განსაზღვრება, ვიდრე არსი, რამდენად მოვლენა გაერთიანებულია შეიცავს თავის თავში რეფლექსიას და სხვაში რეფლექსიის მომენტებს, არსი ანუ უშუალოდ კი, პირიქით, ჯერ კიდევ ცალმხრივად მოვლენულია მიმართებებს და (მოჩვენებით) მხოლოდ თავის თავზეა დამყარებული. მაგრამ მაინც ეს სიტყვა „მხოლოდ“ უმკველად მიუთითებს მოვლენის ნაყლზე, და ეს ნაყლი არის, რომ მოვლენა ჯერ კიდევ მაინც დატენილია თავის თავში, თავის თავში არ გააჩნია თავისი დასაყრდენი.

უფრო უმაღლესი, ვიდრე მხოლოდ მოვლენა, უპირველეს ყოვლისა, არის სინამდვილე, რომლის შესახებაც, როგორც არსების შესახებ საფეხურის შესახებ, შემდეგ ვილაპარაკებთ.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში სწორედ კანტის ეკუთვნის ის დამსახურება, რომ მან პირველად კვლავ წამოაყენა ზემოხსენებული განსხვავება ჩვეულებრივ და ფილოსოფიურ ცნობიერებას შორის. მაგრამ კანტი მაინც შუა გზაზე შეჩერდა, რამდენადაც მის მოვლენა მხოლოდ სუბიექტური აზრით ესმოდა და მოვლენის გარეთ მოახდინა აბსტრაქტული არსების, როგორც ჩვენი შემეცნების თავისი მიუწვდომელი თავისი თავისი დანებითა და ფიქსაციით. ნამდვილად კი მოვლენად ყოფნა თვით უშუალო საგნობრივი სამყაროს საკუთარი ბუნება და როდესაც მას შევიცნობთ როგორც მოვლენას, ამით შევიცნობთ იმავე დროს მის არსებასაც, რომელიც მოვლენის უკან ან მიღმა დეფარული კი არ არის, არამედ სწორედ იმით (მოვლენით) ანაღვანებს, აცხადებს, ავლენს თავის თავს როგორც არსებას, რომ მას იგი უბრალო მოვლენად ჩამოჰყავს. — თუმცა ამ გულუბრყვლო ცნობიერებას ვერ ვუსავედრებთ იმის, რომ იგი ტრატალობისადმი თავისი მისწრაფების ვაშს არ ჭირდება სუბიექტური იდეალიზმის მტკიცებას იმის შესახებ, რომ ჩვენ თითქმის საქმე გვაქვს მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენებით. მაგრამ ამ გულუბრყვლო ცნობიერებას ადვილად უხდება ის, რომ თავს იღებს რა შემეცნების ობიექტურობის გადარჩენას, უბრუნდება აბსტრაქტულ უშუალობას და მას პირდაპირ იღებს ქვეშაირად და ნამდვილ რამედ. ფიქტუ მ თავის პატარა ნაწარმოებში სათაურით „მესესიით ნათელი უწყება ფართო საზოგადოებას უახლესი ფილოსოფიის ნამდვილი არსების შესახებ; ცდა იმისა, რომ მკითხველს გაეგმა ვიძულო“, პოპულარული ფორმით განიხილა წინააღმდეგობა სუბიექტური იდეალიზმსა და უშუალო ცნობიერებას შორის, და სცადა აეცორასა და მკითხველს შორის გამართული საუბრის ფორმით ეჩვენებინა სუბიექტურ-იდეალისტური თვალსაზრისის მართებულობა. ამ საუბარში მკითხველი შესწავლის ავტორს თავის გასაჭირს იმის გა-

მო, რომ მის ევრასგზით ვერ მოუხერხებია ავტორის თვალსაზრის ზე დადგომა და გამოთქვამს იმ უნუგეშო შთაბეჭდილებას, რომელსაც უნერგავს ის აზრი, თითქოს მის ირგვლივ მყოფი ნივთები ნამს-ვილი ნივთები კი არ იყოს, არამედ მხოლოდ უბრალო მოვლენები რასაკერძეოდ, ამ გულსიტყვილის გამო მითხველს ვერ ვუსაყ-ედღურებთ იმდენად, რამდენადაც მისგან მოითხოვენ, რომ მან თ-ვისი თავი მიიჩნიოს მხოლოდ სუბიექტური წარმოდგენების გაუვალ-წრეში დატყვევებულად. თუმცა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მოვლენის წმინდა სუბიექტურ გაგებას, უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ყველა საბუთი გვაქვს, კმაყოფილი იყოთ იმით, რომ ჩვენს ირგვლივ მყოფი ნივთების სახით საქმე გვაქვს მხოლოდ მოვლენებთან და არ მყარ და დამოუკიდებელ თვითმყოფ არსებობებთან, რადგან ამ შემ-თხვევაში როგორც სხეულებრივად, ისე სულიერად შიმშილით ამოე-წყდებოდა.

ა. მოვლენათა სამყარო

§ 132.

მოვლენადი არსებობს ისე, რომ მისი მდგრადი არსე-ბობა უშუალოდ მოხსნილია და ეს უკანასკნელი თვითონ ფორმის მხოლოდ ერთ-ერთი მომენტი; ფორმა თავის თავში შეიცავს მდგრად არსებობას ანუ მატერია, როგორც ერთ-ერთი თავის განსაზ-ვრებას. მოვლენადი ამრიგად თავისი საფუძველი აქვს ამ მატერია-ში როგორც თავის არსებაში, თავის რეფლექსიაში თავის თავში თავისი უშუალობის საპირისპიროდ, მაგრამ ამით მოვლენადს თ-ვისი საფუძველი აქვს მხოლოდ ფორმის სხვა განსაზღვრულობაში. ეს მისი საფუძველი აგრეთვე არის მოვლენადი, და ამრიგად მოვლ-ენა მიიწევს წინ მდგრადი არსებობის უსასრულო გაშუალებისაკენ ფორმის მეოხებით, მაშასადამე, აგრეთვე არამდგრადი არსებობითაც. ეს უსასრულო გაშუალება იმავე დროს თავის თავთან თანაფარდობის ერთგვარი ერთიანობა, და არსებობა ვითარდება ტოტალობად და მოვლენათა ქვეყნად, რეფლექტირებული სასრულობის ქვეყნად.

ბ. შინაარსი და ფორმა

§ 133.

მოვლენის სამყაროს ურთიერთგარემდებაზე არის ტოტალო-ბა და სრულიად მოიცავს მას მისი მიმართება თავის თავთან. მოვლ-ენის მიმართება თავის თავთან ამრიგად საესებით განსაზღვრულია, აქვს ფორმა თავით თავის თავში და რადგან მას ეს ფორმა გააჩ-ნია ამ იფიგეობაში, ამიტომ მას ფორმა აქვს როგორც არსებითი მდგრადი არსებობა. ამგვარად, ფორმა არის შინაარსი, ხოლო თავის განვითარებულ განსაზღვრულობაში ის არის მოვლენის კ-ნონი. ფორმაში კი, როგორც თავის თავში იარაღი ფ-ლექტირებული ში, შედის მოვლენის უარყოფითი მომენტი, არადამოუკიდებელი, არათვითმყოფი და ცვალებადი, — იგი გულ-გრილია, გარეგანი ფორმა.

შენიშნა. ფორმისა და შინაარსის დაპირისპირებულობის განხილვისას მთავარი და არსებითია დავიმახსოვროთ, რომ შინა-არსი არაა უფერო, რომ ფორმა ერთსა და იმავე დროს შინა-არსშია და იგი (ფორმა) მისთვის რაღაც გარეგანია. აქ არსებობს ფორმის გაორმაგება: ჯერ ერთი, როგორც თავის თავ-ში რეფლექტირებული იგი შინაარსია; მეორე, როგორც თავის თავ-ში არარეფლექტირებული იგი გარეგანია, შინაარსისთვის გულ-გრილი არსებობა. თავისთავად აქ არსებობს შინაარსისა და ფორმის აბსოლუტური ურთიერთობა, სახელდობრ, მათი ერთ-მანეთში გადასვლა, ასე რომ შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა ფორმის გადასვლა შინაარსში და ფორმა სხვა არა არის რა, თუ არა შინაარსის გადასვლა ფორმაში, ეს გადასვლა არის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი განსაზღვრება. მაგრამ იგი პირველად აბსოლუტური ურთიერთდამოკიდებუ-ლებაში დადგინდება.

დანართი. ფორმა და შინაარსი წყვილი განსაზღვრებებია, რომლებითაც ძალიან ხშირად სარგებლობს მარეფლექტირებელი გნსა და სახელდობრ სარგებლობს უმთავრესად ისე, რომ შინა-არსის განხილავს როგორც არსებობის და დამოუკიდებელს, თვით-მყოფს, ხოლო ფორმის, პირაქით, როგორც არარსებობისა და არ-დამოუკიდებელს. მაგრამ ასეთი შეხედულების წინააღმდეგ უნდა შევნიშნოთ, რომ სინაიდელეში ორივე თანაბრად არსებითია და

რომ არ არსებობს უფრომო შინაარსი, სწორედ ასევე არ არსებობს უფრომო ნივთიერება; ორივე ესენი (შინაარსი და მასალა ანუ მატერია) ერთმანეთისაგან სწორედ იმით განსხვავდება, რომ მასალა, თუმცა თავისთავად არაა ფორმის მოკლებული, მაგრამ თავის მუდარსში იგი მის მიმართ შედარდება როგორც გულგრილი. პირიქით, შინაარსი, როგორც ასეთი, რაც არის, იმის მეოხებით არის, რომ ის თავის თავში შეიცავს განვითარებულ, ჩამოყალიბებულ ფორმას. მაგრამ შემდეგ ჩვენ იმასაც ვხედავთ, რომ ფორმაც გულგრილია შინაარსის მიმართ, ისე როგორც მისი გარეგანი არსებობისაღმმც, და ეს სწორედ იმიტომ ხდება, რომ მოვლენა საერთოდ ჯერ კიდევ დამატებულია, შეპყრობილია გარეგანობით. განვიხილოთ, მაგალითად, წაგნი; მისი შინაარსისათვის, რასაკვირველია, განურჩევლია, სულ ერთია, იგი დაწერილია თუ დაბეჭდილი, ქალაქის ყდშია ჩასმული თუ ტრაქტის ყდში. მაგრამ ამით არავითარ შემთხვევაში ის არაა თქმული, რომ, მიუხედავად ასეთი გარეგანი და გულგრილი ფორმისა, თვით წიგნის შინაარსი უფრომოა. რა თქმა უნდა, საქმად არსებობს ისეთი წიგნები, რომელთაც სამართლიანად შეძლება უფრომო ვუწოდოთ შინაარსის მხრივაც, ოღონდ ამ მხრივც შინაარსის მიმართ ფორმის უქონლობა იმასვე ნიშნავს, რასაც უფრომოა, რაც უნდა გაგებულ იქნეს არა როგორც ყოველგვარი ფორმის სრული უქონლობა საერთოდ, არამედ როგორც სათანადო შინაარსის მიმართ, რომელსაც სათანადო ფორმა არ გააჩნია, სწორედ ამიტომ არაა ნაშედილი, ე. ი. კუპარის ხელოვნების წაწარმოები და ხელოვანისათვის, როგორც ასეთი, ისეთისათვის, ძალიან ცუდი გამართლებაა ბოდიშის მოხდა, როდესაც ამბობენ, რომ მისი წაწარმოებების შინაარსი მართალია კარგ (საუცხოოც კა), მაგრამ მათ სათანადო ფორმა აკლიათ. (ხელოვნების შემთხვევაში წაწარმოებები მხოლოდ და სწორედ ის წაწარმოებები, რომელთა შინაარსი და ფორმა მთლიანად იგივეთა აღმოჩენაა, „ილიადს“ შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მისი შინაარსი სრულია, ანუ, თუ უფრო გარკვევით ვიტყვით, აქლიდის რისა. ამით ყველაფერია თქმული, მაგრამ მაინც ძალიან ცოტა რა ვინიდან ის, რაც „ილიადს“ „ილიადად“ აქცევს, ის პოეტური ფორმა, რომლითაც გამოხატულია მისი შინაარსი. სწორედ ასევე „რამეოს და ქულიეტას“ შინაარსია ორი ოჯახის ჩხუბები გამოწვეული ორი მოტრფილის დაღუბვა; მაგრამ ეს ჯერ კიდევ როდი გახსნა.

შექსპირის უკუდავი ტრაგედია. — შემდეგ, რაც შეეხება შინაარსსა და ფორმის ურთიერთობას მეცნიერულ სფეროში, ამ მხრივ უნდა გავისწავლოთ განსხვავება ფილოსოფიასა და დანარჩენ მეცნიერებებს შორის. ამ უკანასკნელთა (მეცნიერებათა) სასრულობა საერთოდ იმათ გამოაჩნდება, რომ ამ აზროვნება, როგორც მხოლოდ ფორმალური მოქმედება, თავის შინაარსს როგორც მოცემულ რამეს გარეგანად იღებს და შინაარსი არაა შეგნებული როგორც მის საკუთრებად მდებარე აზრის მიერ შეგნებულ განსაზღვრულ, რომ, ამასადავ, ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს საესებით არ გამსჭვალენ, მაშინ როდესაც ფილოსოფიაში ეს გათიშვა ისობაა და ამიტომ ის შეიძლება უსასრულო შემეცნება ვუწოდოთ. მაგრამ ფილოსოფიურ აზროვნებასაც ძალიან ხშირად განვიხილავთ როგორც მხოლოდ შიშველ ფორმალურ მოქმედებას, განსაკუთრებით კი ლოგიკის, რომელსაც საყოველთაო აღიარებით საქმე აქვს მხოლოდ აზრებთან როგორც ასეთთან და მისი უშინაარსობა აღაწყვეტელ საქმედ გვლდება. თუ შინაარსში ესმით მხოლოდ ხელშესახები რამ საერთოდ, მძიმად აღქმადი რამ, მაშინ მზად ვართ ხალხის დავეთანხმოთ, რომ არც საერთოდ ფილოსოფიას და არც განსაკუთრებით ლოგიკას არააჩნია არც თუ შინაარსი, ე. ი. ამდგომი გრძნობად აღქმადი შინაარსი. მაგრამ იმის მიმართ, რაც შინაარსის სახით ესმით, იქვე ჩვეულებრივი ცნობიერებაც და საყოველთაო სიტყვახმარებაც რასებით არ ჩერდება მხოლოდ გრძნობად აღქმადობაზე, მით უფრო საზოგადოდ მართკ მუხარსზე. (როდესაც ლაპარაკობენ შინაარსი წიგნზე, მაშინ, როგორც ცნობილია, გულისხმობენ არა არტო წიგნს ცარიელი ფურცლებით, არამედ ისეთ წიგნს, რომლის შინაარსი ისეთია, რომ იგი თითქმის სრულ უშინაარსობად ჩაითვლება.) უფრო ზუსტი განხილვისას საბოლოო ანალიზში აღმოჩნდება, რომ ანათლებულა ცნობიერებისათვის იმას, რასაც პირველ რიგში შინაარსი ეწოდება, სხვა არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, გარდა არაშესაბამისობის მნიშვნელობისა. მაგრამ ამით იმავე დროს ისიც არის აღიარებული, რომ აზრები არ უნდა იქნეს განხილული შინაარსის მიმართ როგორც გულგრილი და როგორც თავისთავად ცარიელი ფორმები, არამედ, როგორც ხელოვნებაში, ისე ყველა სხვა დარგში, შინაარსის შემთხვევით და ღირსება არსებითად იმავე დამატებული, რომ იგი [შინაარსი] ფორმისათვის იგივეთა აღმოჩენაა.

§ 134.

მაგრამ უშუალო არსებობა არის განსაზღვრულობა როგორც თვით მდგრადი არსებობისა, ისე ფორმისა. ამიტომ ეს უშუალო არსებობა გარეგანია შინაარსის განსაზღვრულობისათვის, მაგრამ აღდგენადე სწორია აგრეთვე ისიც, რომ ეს გარეგანობა, რომელიც შინაარსს თავისი მდგრადი არსებობის წყალობით გააჩნია, შინაარსისათვის არსებითია. ამიტომ დადგენილი (so gesetzt) მოვლეს არის ურთიერთდამოკიდებული ელემენტები, რომლებიც ერთი და იგივე შინაარსი განვითარებული ფორმაა, გარეგანობა და დაპირისპირებაა დამოუკიდებელ, თვითმყოფე არსებობად. და არის მათი იგივეობრივი მიმართება; მხოლოდ ამ იგივეობრივ მიმართებაში არიან განსხვავებულნი ის, რაც არიან.

დ. ურთიერადამოკიდებულება

§ 135.

უშუალო ურთიერთდაპირკედებულება არის მთელისა ნაწილიების დაპირკედებულება: შინაარსი არის მთელი და ღებება ნაწილებისაგან (ფორმისაგან), თავისი მოპირისპირისაგან ნაწილები ერთმანეთისაგან განსხვავებული და დამოუკიდებელ ნივთიერებად არიან. მაგრამ ისინი ნაწილები არიან მხოლოდ ერკეთითან იგივეობაზე მამარებაში, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ იმდენად, რამდენადაც ისინი, ერთად აღებულნი, მთელს შეუცნაურდ. მაგრამ ეს „ერთად“ არის ნაწილის დაპირისპირება ჯეროფა.

დაწარმოეს არსებითი ურთიერთდამოკიდებულება არის გ
მოქმედის განსაზღვრული, სრულიად საყოველთაო წესი. ყველა
არს, რაც არსებობს, ურთიერთდამოკიდებულაში იმყოფება,
ეს ურთიერთობა ყოველგვარი არსებობის ქვეშაირებაა. ურ
ერთდამოკიდებულების წყალობით არსებული არის არა აბსტრ
ტული თაყვისთვის, არამედ მხოლოდ სხვაში, მაგრამ ამ სხვაში
არის თავის თავთან მიმართება და ურთიერთდამოკიდებულება
თავის თავთან მიმართებასა და სხვათა მიმართების ერთიან
მოქმედისა და ნაწილებს ურთიერთდამოკიდებულება იმდენ
არაა ქვეშისა, რამდენადაც ფიქსირება და რაღაცა ერთნაირ

არ შეესაბამებოდა. მთელს ცნება ისაა, რომ იგი შეიცავს ნაწილებს. მაგრამ თუ მთელი ისე დადგინდება, რასაც ის ცნების მიხედვით წარმოადგენს, თუ ის ნაივით, მაშინ იგი მთელი აღიარ იქნება. მაართადა, არსებობს ისეთი დოგმები, რომლებიც ამ ურთიერთდაზო-კიდებულებას შეესაბამებია, მაგრამ ამიტომაც ისინი წარმოადგე-ნიან მხოლოდ უძმაბლეს და არაქვეშაობრტ არსებობათ. ამასთან საერ-თოდ უნდა გავიხსენათ, რომ რელიგაც ფილოსოფიური ახსნა-განმარტების დროს ლაბარაკი არაქვეშაობრტზე, ეს ისე არ უნდა იქ-ნეს გაგებული, ეთომაც ამგვარი რამ არ არსებობდეს. ცუდი სა-ზედნოე არაა აყდმუთფი სხეული შეიძლება მაინც არსებობდეს; მაგრამ ეს საგნები აბაა ქვეშაობრტ, რადგან მათი ცნება და მათი ერლობა ერთმანეთს არ შეესაბამებოდა.

მთელისა და ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც უშუალოდ დამოკიდებულება, საერთოდ ისეთი რამ არის, რაც მარტინელტორიებელ განსჯათების ძალიან მხოლოდური რამ არის, და ამიტომ ის ზნირად ქმყოფივლება ამით იქვც კი, სადაც ნამდვილად სკმე ხეხმა უფრო ღრმა ურთიერთობებს. ასე, მაგალითად, ცოცხალი სხეულის ანობიბ და ორგანიზმი არ უნდა იქნეს განხილული როგორც მისი მხოლოდ ნაწილები, რადგან ის, რაც ისინი არიან, მხოლოდ თავიანთ ერთიანობაში არიან ასეთი და ამ უკანასკნელთან სრულიადკ არ იმყოფებიან გულგრილი დამოკიდებულებაში. ეს ასეიბე და ორგანიზმი უზრალე ნაწილებად იქცეიან მხოლოდ ანატომის ზეღში, რომელსაც უკვე სკმე აქვს არა ცოცხალი სხეულებთან, არანედ გეგმებთან. ამით ჩვენი იმის თქმა კი არ გეინდა, რომ საერთოდ აღიღო არ უნდა ჰქონდეს ამგვარ დაშლა-დაყოფა, არამედ მხოლოდ იმის თქმა გეინდა, რომ მთელისა და ნაწილების გარეგანი და მექანიკური დამოკიდებულება არ კმარა იმისათვის, რომ ორგანიული სიცოცხლე მის ქვეშეპირებებაში შევიდნენ. მით უფრო უღრესად სწორება ეს ამ დამოკიდებულების გამოყენების შესახებ გონისა და გონის სმაფარის წარმონაქმნების მიმართ. თუ ფსიქოლოგიაში გარკვევით არ ლაპარაკობენ სულის ან გონის ნაწილების შესახებ, მაინც ამ დისციპლინის წმინდა განსჯით [განსჯის შესაბამის] განხილვის საფუძვლად უდევს ამ სასრული დამოკიდებულების წარმოდგენა იმდენად, რამდენდაცკ გნითი სკმეშიარბის სხედასხვა ფორმებს იზოლირებულად ჩამოთვლიან და აღწერენ ერთიმეორეზე მყოფებით როგორც ეგარეთითებულ განსაკორიებულ ძალებისა და უნარიანობათ.

§ 136.

პ) ამ ურთიერთდამოკიდებულების ერთი და იგივე, მასში არსებული მიმართება თავის თავთან, არის, მასმადამე, უარყოფითი მიმართება თავის თავთან. იგი ასეთი მიმართებაა სწორედ როგორც გაშუალება, რომელშიც ერთი და იგივე გულგრილია განსხვავების მიმართ, და ამავე დროს ის [იგივეობრივი] არს უარყოფითი მიმართება თავის თავთან, რომელიც თავის თავს როგორც თავის თავში რეფლექსიას განდევნის განსხვავებისაკენ, თავის თავს დაადგენს როგორც რეფლექსიას სხვაში არსებულს, და, პირიქით, ამ სხვაში რეფლექსიას დებრუნებს თავის თავთან მიმართებასა და გულგრილობას; — ეს არის ძალიან და მისი გამოყენების ურთიერთდამოკიდებულება.

შენიშნება. მთელისა და ნაწილების ურთიერთდამოკიდებულება არის უშუალო, ამიტომ აზრს მოკლებული (gedankenlos) ურთიერთდამოკიდებულება და თავის თავთან იგივეობის სხვაობაში გადასულა.

აქ მთელიდან ნაწილებზე გადადიან და ნაწილებიდან მთელზე, ამასთან იფიქრებენ, რომ თვითეთნი მათგან ერთიმეორისადმი დაპირისპირებულია და ამიტომ ხან მთელსა და ხან ნაწილებს მიიჩნევენ თვითმოყვად დამოუკიდებელ არსებობად. ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვინაიდან ნაწილები ამ მხრივ მთელში არსებობენ და მთელი ნაწილისაგან შედგება, ამიტომ სხვადასხვა დროს ხან ერთია და ხან მეორეა მდგარი არსებული, ხოლო მისი მეორე წევრი არ არსებობდა. მექანიკური ურთიერთობის ზერელე ფორმით საერთოდ იმით გამოიხატება, რომ ნაწილები გვევლინებიან როგორც თვითმოყვანი, დამოუკიდებელი ერთ-მეორისა და მთელის მიმართ.

პროგრესის უსასრულობაში, რომელიც მატერიის დაყოფადობასთან არის დაკავშირებული, შეუძლია ეს ურთიერთობაც გამოიყენოს, და მაშინ იგი წარმოადგენს ორეუ ამ მხარის უაზრო ჭერ-ჭერით ცვლას. ამა თუ იმ ნივთს ჭერ იღებენ როგორც მთელს, შემდეგ კი გადადიან ნაწილების განსაზღვრაზე; ამ განსაზღვრასაც შემდეგ იფიქრებენ და ის, რაც ნაწილი იყო, განიხილება როგორც მთელი, შემდეგ კი კვლავ გვევლინება ნაწილის განსაზღვრება და.შ. უსასრულობამდე, მაგრამ ეს უსასრულობა, აღებული როგორც უარყოფითი, წარმოადგენს თავის თავთან დამოკიდებულების უარყოფით მიმართებას, ძა-

ლა ს, თავის თავთან იგივეურ მთელს, როგორც თავის თავში არსს, — და როგორც ამ თავის თავში არსის მომხსნელი და თავის თავის გამოშლენი, პირიქით, იგი ამასთანავე წარმოადგენს გამოყენებას, რომელიც ქრება და უკან ბრუნდება ძალაში.

მიუხედავად ამ უსასრულობისა ძალა აგრეთვე სასრულოც არის, ვინაიდან შინაარსი, ის, რაც ერთი და იგივეა ძალასა და მის გამოშლენებაში, მხოლოდ თავის თავად არის იგივეობა, ურთიერთდამოკიდებულების ორივე მხარე, თვითთელი თავისთვის აღებული, ჭერ კიდევ თვით არ არის კონკრეტული იგივეობა, ჭერ კიდევ არ არის ტოტალა. ამის გამო ისინი ერთმანეთისათვის განსხვავებული არიან და მათი ურთიერთდამოკიდებულება სასრულია არამარტამ, ამიტომ ძალა სპირიტებს გარედან აღგზნებას, ბრმად მოქმედებს და ფორმის ამ არადაამყარებელილობის წყალობით შინაარსიც აგრეთვე შესრულებულია და შემთხვევითი. იგი ჭერ კიდევ არ არის ფორმის კუმშვით აღებული იგივეური, ჭერ კიდევ არ წარმოადგენს ცნებასა და მიზანს, რომელიც იქნებოდა თავისთვისა და თავისთვის განსაზღვრული მიზანი. — ეს განსხვავება უღრესად არსებითია, მაგრამ ადვილად ასათვისებელი არ გახლავთ; იგი ზუსტად განსაზღვრება მხოლოდ თვითონ მიზნის ცნებაში. თუ მის მხედველობაში არ იღებენ, იგი იწვევს ღმერთის როგორც ძალის არეულობაში გაგებას; ეს არეულობა-არეულობა ახლავს განსაკუთრებით ღმერთის პერდერისეულ გაგებას.

შეზარდ ამბობენ, რომ თვით ძალის ბუნება უცნობია და ჩვენ მხოლოდ მის გამოშლენებას (გამოვლენას) შევიძინებთ. მაგრამ, ერთი მხრივ, ძალის შინაარსის მთელი განსაზღვრება არაა სწორედ იგივე, რაც გამოყენება, ესეა შინაარსის განსაზღვრება; ამიტომაც ამა თუ იმ მოვლენის ასნა რაიმე ძალით ფუჭი ტვტოლოგია. ის, რაც ამ მტკიცების მიხედვით უცნობია რჩება, მასმადამე, ნამდვილად სხვა არა არის, თუ არა ფუჭი ფორმა თავის თავში რეფლექსიისა, ერთადერთი რამ, რთაც მართლაც ძალის განსხვავებენ გამოშლენებისაგან, ისეთი ფორმა, რომელიც თვითონაც აგრეთვე სპირიტულ ცნობილი რამ არის. ეს ფორმა არაფერს მატებს შინაარსსა და კანონს, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ მოვლენის წყალობით შეიცვლება. გარდა ამისა, ჩვენ ამასთან ყოველივეს გავაწმუნებენ, რომ როდესაც ძალის გამოშლენების კანონზე ვლაპარაკობთ, ამით ჩვენ არაფერს არ ვამტკიცებთ ძალისა და მისი ბუნების შესახებ. ამრიგად, მაშინ გაუგებარია, რატომ არის შეტანილი მეცნიერებებში

ძალის ფორმა. — მაგრამ, მეორე მხრივ, ძალის ბუნება ყოველ შემთხვევაში მაინც უცნობი რამ არის, რადგან ჯერ კიდევ აკლია როგორც მისი შინაარსის კავშირის აუცილებლობა თვით თავის თავში, ისე ამ შინაარსის კავშირის აუცილებლობაც, რამდენადაც იგი თავისთვის შეზღუდულია და ამიტომ თავისი განსაზღვრულობა მას აქვს რომელიმე თავისი თავის გარეთ მყოფი სხვა რამის საშუალებით და ნ ა ნ რ თ ი 1. ძალისა და მისი გამომჟღავნების ურთიერთდამოკიდებულება განხილული უნდა იქნეს როგორც უსასრულო — მთელისა და ნაწილების უშუალო დამოკიდებულებასთან შედარებით, რადგან მასში დაღუპილია ორივე მხარის იგივეობა, რომელიც ამ უკანასკნელ დამოკიდებულებაში ჯერჯერობით მხოლოდ თავისთავად არსებობდა. მთელი, თუმცა იგი ნაწილებისაგან შედგება, მაინც აღარაა მთელი, როდესაც მას ჰყოფენ, ძალა კი, პირაქით, სწორედ იმის წყალობით, რომ იგი თავის თავს ამჟღავნებს ამით თავის თავს ადისტურებს როგორც ძალისა და ამ თავის გამომჟღავნებაში, ამ თავის გამოვლენაში თავის თავს უბრუნდება. რადგან თვით გამომჟღავნება, თავის მხრივ, ძალაა. მაგრამ, შემდეგ უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვით ეს ურთიერთდამოკიდებულებაც აგრეთვე, თავის მხრივ, სასრულოა, და მისი სასრულობა მდგომარეობს სკეტიკულად ამ გაშუალებაში, მსგავსად იმისა, როგორც მთელისა და ნაწილების დამოკიდებულება, პირაქით, სასრული აღმოჩნდა თავისი უშუალობის გამო. ძალისა და მისი გამომჟღავნების გაშუალებული დამოკიდებულების სასრულობა, პირველეს ყოვლისა, იმით გამოიყვანება, რომ თვითეული ძალა გაპირობებულია და თავისი არსებობისთვის, თავის თავის გარდა, მას სხვა რაღაც სჭირდება, ასე, მაგალითად, მაგნეტურ ძალას, როგორც ცნობილია, თავის მატარებელად უმთავრესად აქვს რკინა, რომლის სხვა თვისებები (ფერი, ხედიანი წონა, მკაფიო მათი ურთიერთობა და ა. შ.) დამოუკიდებელია მაგნეტრბობიდან ამ მიმართებისაგან. ასეთივეა საქმის ვითარება ყველა სხვა ძალის მიმართ, რომლებიც ყველგან და ყოველთვის გარდა თავისი თავისა, აღმოჩნდებიან სხვით პირობადებული და გაშუალებული. შემდეგ ძალთა სასრულობა იმაში ჩანს, რომ იმისათვის, რათა გამომჟღავნდნენ, სპირიტუბენ გამოიწვევას [აღზნება]. ის, რათაც ძალა გამოიწვევს [აღიზნება], თვითონაც, თავის მხრივ, რაღაც ძალის გამომჟღავნებაა, რაც იმისთვის, რომ გამომჟღავნდეს, გამოაშკარავდეს, ასევე უნდა აღვზნოს, გამოიწვევს იქნეს. ამრიგად ჩვენ ვიღებთ ან ისევ უსასრულო პროგრესს, ანდა აღვზნებისა და აღგზნებულობის ურთიერთობას, მაგრამ ამასთან ერთად

აქ ჯერ კიდევ მაინც გვაკლია მოძრაობის აბსოლუტური დასაწყისი. ძალა ჯერ კიდევ არ არის როგორც მიზანი თავის თავის გამსაზღვრელი თვით თავის თავში. მისი შინაარსი გარკვეული მოცემული შინაარსია, და როდესაც იგი მღვანდება, როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ, თავის მოქმედებაში ბრმა არის, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასში უნდა გავიგოთ განსხვავება ძალის აბსტრაქტულ გამომჟღავნებასა და მიზანმიმართულ მოქმედებას შორის. და ნ ა ნ რ თ ი 2. თუმცა ესაღერ ხშირად განმეორებული ჩტკიცება იმის შესახებ, რომ ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ მხოლოდ ძალის გამომჟღავნება და არა თვით ძალა, უნდა უკუვადლოთ როგორც დაუხატებელი, რადგან ძალა ხომ სწორედ ის არის, რომ მან თავისი თავი (და მხოლოდ თავისი თავი) გამოამჟღავნოს, და ჩვენც, მაშასადამე, გამომჟღავნების კანონად გაგებულ ტრადიციასში ამასთან ერთად შევიცნობთ თვით ძალასაც, — მაგრამ ამასთან მხედველობიდან არ უნდა გამოგვჩრდეს ის გარემოება, რომ ამ მტკიცებაში ძალთა შინაგანი, თავისთავად არსის შეუცნობლობის შესახებ მოცემულია ამ ურთიერთდამოკიდებულების სასრულობის სწორი წინათგარძნობა. ამა თუ იმ ძალის ცალკეული გამოაშკარავებანი უპირველეს ყოვლისა გვევლინებიან განუსაზღვრელი მრავალფეროვანებითა და განცალკევებულობით როგორც შემთხვევითი; შემდეგ ეს მრავალფეროვნება დაგვყავს მის შინაგან ერთიანობაზე, რომელსაც ჩვენ აღვნიშნავთ, როგორც ძალას და როდესაც მასში გაბატონებულ კანონს შევიცნობთ, მაშინ მოჩვენებით შემთხვევითის აუცილებლად მივიჩნევთ. მაგრამ თვით სხვადასხვა ძალები კვლავ მრავალფეროვანი რამ არის და თავიანთ უბრალო ურთიერთგვერდით-მოფხაბაში გვევლინებიან როგორც შემთხვევითი. ამისდა მიხედვით ემპირიულ ფიზიკაში ლაპარაკობენ სიმძიმის ძალის, მაგნეტრბობის ძალის, ელექტრობის ძალის და სხვ. ძალების შესახებ, ასევე ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ლაპარაკობენ მეხსიერების ძალის, წარმოსახვის ძალის, ნების ძალის და სხვა ყოველგვარი სულიერი ძალების შესახებ. ამავე დროს კვლავ ჩნდება მოთხოვნები, რომ ეს სხვადასხვა ძალები შეგნებულ იქნეს როგორც ერთიანი მთელი; ეს მოთხოვნა ემპირიულად თავის დაკმაყოფილებას იმით, თუ ამ სხვადასხვა ძალებს დაივყავნით, ეთქვით, ერთსა და იმავე საერთო ერთიან პირველძალაზე. ამგვარი პირველძალის სახით სინამდვილეში გვექმნება მხოლოდ შიშველი აბსტრაქცია, ისეთივე უშინაარსო როგორც აბსტრაქტული ნების თავისთავად. ამას ისიც ერთვს, რომ ძალისა და მისი გამოაშკარავების ურთიერთდამოკიდებუ-

ლება არსებითად გაშუალებული ურთიერთობა და, მამასაღამე, ეწინააღმდეგება ძალის ცნებას, როდესაც ეს ძალა გაგებულა როგორც თავდაპირველი ან თავის თავზე დაყარებული ძალა.

მართალია, ამ ვითარებაში, ძალის ბუნების ამგვარი ხასიათისას, ჩვენ ეურიტელბით, როდესაც ამბობენ, არსებული სამყარო ღვთაებრივ ძალთა გამოქმედებაა, გამოაშქარებია არისო, მაგრამ ჩვენ ვერ გავებდათ, რომ თვით ღმერთი განვინილით როგორც მხოლოდ ძალა, რადგან ძალა ვერ კიდევ დაქვემდებარებული და სასრული განსაზღვრება არის. ამ აზრით როდესაც მეცნიერებათა ცენტრში ბუღი ალორძინების დროს იწყეს ბუნების ცალკეულ მოვლენათა დაყენა მათ საფუძვლად მდებარე ძალებზე, ამის გამო ეს წამოწყება მეცნიერებაში უღვთოდ გამოაცხადა, რადგან თუ გრაფიკაციის ძალები იწყებს ციური სხეულების მოძრაობას, თუ ვეგეტაციის ძალა იწყებს მცენარეების ზრდას და ა. შ., მაშინ სამყაროს ღვთაებრივ გამოვლენიანობის გასაქმედებელი აღარფერი რჩება და ამიტომ ღმერთი ჩამოყენილია ძალთა ამგვარი თამაშის სიერის უკმ მათ რებლად. მართალია ბუნების მეცლევარნი, განსაკუთრებით კი ნიუტონი, იყენებდნენ რა ძალის რეფლექსიურ ფორმას ბუნების მოვლენათა ასახსნელად, უპირველეს ყოვლისა, წინაშარ გარკვევით აცხადებდნენ, რომ ამით არავითარი ზიანი არ უნდა გენცადა ღმერთის, როგორც სამყაროს შემოქმედარი და მმართველის პატრის; მაგრამ ძალების საშუალებით ამ ხანის თანამედვერულ შედეგს ის წარმოადგენს, რომ მარტუონირებული განსჯა შორს მიდის, ახდენს ცალკეული ძალების ფიქტივებას, თვითუფლის თვისთვის და მათ ამ სასრულობაში უკანსეკლ, საბოლოო რამედ აღიარებს. დამოუკიდებელ ძალთა და ნივთიერებათა ამ სასრულად ქცეული სამყაროს წინაშე ღმერთის განსჯადობისათვის რჩება მხოლოდ შეუქმენება უმაღლესა და მიღმური არსების ასტრაქტული უსასრულობა. ასეთი თვალსაზრისი მატერიალიზმისა და თანამედვერუდ განმანათლებლობას, რომელიც კონტრადიქციის შესახებ დაყენილია მხოლოდ მისი არსის ფაქტის კოდნაზე და რომლებიც უარს ამბობენ იმის კოდნაზე, თუ რა ან წარმოადგენს ღმერთის არსი. თუმცა ეკლესია და რელიგიური ცნობიერება აქ აღნიშნულ პოლემიკით მართლდ არიან იმდენად, რამდენადაც სასრული განსჯით ფორმები ყოველ შემთხვევაში სკამარის არაა არც ბუნებისა და არც გონის სამყაროს წარმონაქმნების მით ქვემარტებაში შესაქმნებლად, მაგრამ მეორე მხრივ, არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულ მეცნიერებათა ფორმალური მარტებულობა

ეს მარტებულობა საერთოდ იმით გამოიზატება, რომ ისინი სრულად სამართლიანად მოითხოვენ, რომ მოაზროვნე შემეცნების საგანი იყოს არსებული სამყარო მისი შინაარსის განსაზღვრულობაში, რომ არ შეეჩერდეთ მხოლოდ იმ ასტრაქტულ რწმენაზე, რომ სამყარო შექმნილია ღმერთის მიერ და რომ იგი მართავს მას. თუ ეკლესიის ავტორიტეტზე დამყარებული ჩვენი რელიგიური ცნობიერება იმას გვასწავლის, რომ სწორედ ღმერთმა შექმნა სამყარო თავისი ყოვლად ლირი ნების წყალობით, რომ სწორედ ის წარმართავს მნათობებს მათს გზაზე და ყოველ ქმნილებას ანიჭებს არსებობას და კეთილდღეობას, მაინც პასუხი უნდა გავცეს კითხვას: რატომ? და სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეადგენს საერთოდ მეცნიერების, როგორც ემპირიულ, ისე ფილოსოფიური მეცნიერების საერთო ამოცანას. როდესაც რელიგიური ცნობიერება ამ ამოცანას და მის სამართლიანობას არ სცნობს და იმას იმოწმებს, რომ ღვთაებრივ განცემის გადაწყვეტილებანი და გზები მიუწვდომელია, ამით თვით ისიც დგება მ. ლოდ განსჯით განმანათლებლობის ზემოხსენებულ თვალსაზრისზე, და ასეთი დამოწმება მიჩნეული უნდა იქნეს იმის საწინააღმდეგოდ, რასაც ამბობს ქრისტიანული ლოგოის აშკარად გამოქმეული მცნება, რომ ღმერთი შევიცნოთ გონსა და შეუმართებაში; იგი მიჩნეული უნდა იქნეს არა ქრისტიანული, არამედ ფარსეველური, პირმილით-ფანატურული მორჩილების თვითნებურ დამაწმებად.

§ 137.

ძალა, როგორც მთელი, რომელიც წარმოადგენს უარყოფით მიმართებას თავის თავთან, არის თავისი თავის განხილვა-უქმდებელ თავის თავისაგან და თავისი თავის გამოქმედება. მაგრამ რადგანაც ეს რეფლექსია სხვაში, ნაწილების განსხვავება, აღედგენე აისი რეფლექსია თავის თავში, ამიტომ გამოძლევაზე გამოვლდება, რომლის მეოხებითაც ძალა, რომელიც თავის თავში ბრუნდება, არსებობს როგორც ძალა. თვით მისი გამოძლევაზე არის ორივე მხარის განსხვავებულობის მოხსნა, რომელიც ამ ურთიერთდამოკიდებულებაში არსებობს, და იგივეობის დადგენა, რომელიც თავის თავად უშეადგენს შინაარსს. ამიტომ ძალის ქვემარტება არის ურთიერთდამოკიდებულება, რომლის ორივე მხარე განახლებულია როგორც მხოლოდ შინაგანი და ღარგანი.

§ 138.

γ) შინაგანი არის საფუძველი, რომელიც განიხილება როგორც მოვლენისა და ურთიერთდამოკიდებულების ერთი მხარის მხოლოდ ფორმა, როგორც თავის თავში რეფლექსიის მხოლოდ ცარიელი ფორმა, რასაც უპირისპირდება არსებობა ამასთანავე როგორც ურთიერთდამოკიდებულების მეორე მხარის ფორმა სხვაში რეფლექსიის (ცარიელი [ფუჭი] განსაზღვრებით, — უპირისპირდება როგორც გარეგანი რა მათი იგივეობა არის საესე იგივეობა, შინაარსია, ძალის მოძრაობის პროცესში დაღვნილი ერთიანობა თავის თავში რეფლექსიისა და სხვაში რეფლექსიისა; ორივე ერთად იგივე ერთიან ტოტალითაა, და ეს ერთიანობა ხდის მათ შინაარსად.

§ 139.

ამიტომ გარეგანი, ჭეკრეთი, არის იგივე შინაარსი, რაც შინაგანი. ის, რაც შინაგანია, არსებობს აგრეთვე როგორც გარეგანი და პირიქით; მოვლენა ისეთი არაფერს გვიჩვენებს, რაც არსებაში არ არის, და არსებაში არაფერია ისეთი, რაც არ ელინდობოდას.

§ 140.

მაგამ, მეორეც, შინაგანი და გარეგანი, როგორც ფორმის განსაზღვრებანი, აგრეთვე დაპირისპირებულიც არიან ერთიმეორის მიმართ, და მასთან სრულიად დაპირისპირებულიც, რადგან ერთი არის თავის თავთან იგივეობის აბსტრაქცია, მეორე კი არის შიშველი მრავალფეროვანების ანუ რეალობის აბსტრაქცია. მაგამ იმის გამო, რომ ისინი როგორც ერთიანი ფორმის მომეტეები, ასევე იგივეობით იგივეობით არიან, ამიტომ ის, რაც ჭეკრ მხოლოდ ერთ აბსტრაქციაშია დაღვნილი, უშუალოდ არის აგრეთვე მხოლოდ მეორე აბსტრაქციაში. ამიტომ ის, რაც არის მხოლოდ შინაგანი, არის აგრეთვე მხოლოდ გარეგანი; და ის, რაც არის მხოლოდ გარეგანი, არის აგრეთვე ჭეკრებით მხოლოდ შინაგანი.

შენიშნა. რეფლექსიის ჩვეულებრივი შეცდომაა, როცა იგი არსებას განიხილავს როგორც მხოლოდ შინაგანს. თუ არსებას მხოლოდ ამ მხრივ აიღებენ, მაშინ ასეთი განხილვა სრულიად გარეგანი იქნება და ასე გაგებული არსება ფუჭი, ცარიელი გარეგანი აბსტრაქციაა.

„ბუნების შინაგან არსში, —

— ამბობს ერთი პოეტი, —

კაცის გონება ვერ შეიჭრება,
ბედნიერია იმითაც იგი,
თუკი გარეგან ნაქუტს მისწვდება“¹.

პოეტს, პირიქით, უნდა ეთქვას, რომ სწორედ იმ დროს, როდესაც ბუნების არსება მისთვის განისაზღვრება როგორც შინაგანი, მან მხოლოდ გარეგანი ნაქუტი იცის. — რადგან არსში საერთოდ ანდა თუნდც მხოლოდ გრძნობად აღქმაში, ცნება ჭეკრებით მხოლოდ შინაგანია, იგი გარეგანი არის მისთვის, — სუბიექტური, ჭეშმარიტებას მოვლენული არის როგორც აზროვნება. — რამდენადაც ცნება, მიზანი, კანონი ჭეკრებით მხოლოდ შინაგანი ნიჭი და მიდრეკილება, წმინდა შესაძლებლობანია, ისინი როგორც ბუნებაში, ისე გონში თავიდან მხოლოდ გარეგანი არაორგანული ბუნებაა, მეცნიერება რომელიც მესამისა, უცხო ძალა-უფლება და ა. შ. როგორც არის ადამიანი გარეგნულად, ე. ი. თავისი მოქმედებებით (რასაკერძეულია, არა მხოლოდ მისი სხეულებრივი გარეგნობით), ისეთია შინაგანადაც; და თუ ის მხოლოდ შინაგანია, ე. ი. თუ ის მხოლოდ თავისი განზრახვების, აზრანწყობილების სფეროშია სათნო, ქვემოქმედი, მორალური და ა. შ., და მისი გარეგანი მხარე მისი შინაგანი მხარის იგივეობრივი არაა, მაშინ ერთი ისევე ფუჭი და ცარიელია, როგორც მეორე.

დანართი. შინაგანისა და გარეგანის ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც ორივე ადრინდელი დამოკიდებულების ერთიანობა, იმავე დროს არის შიშველი ფარდობითობისა და საერთოდ მოვ-

¹ შდრ. გოეთეს მისიხან შეპიხლი „Zur Naturwissens halt“-ში, ტომი I, რეველი 3-ე.

„სამოც წელიწადს ეს მესმის მელამ,
გაღება და ვწაველი გულში ფარულად...
ბუნებას არ აქვს გული და გარსი,
ერთიანია ყოველი არსი“, და ა. შ.

ლენის მოხსნა. მაგრამ რადანაც განსჯა მაინც ახდენს შინაგანისა და გარეგანის ფიქსაციის მათ გაითქვამებაში, ამიტომ ორივე ეს ფუქი ფორმა ერთნაირად არაა და უმნიშვნელოა. — როგორც ბუნების, ისე გონითი სამყაროს განხილვისას დიდი მნიშვნელობა აქვს სათანადოდ გაეთვალისწინეთ შინაგანისა და გარეგანის ურთიერთდაზოქედებულების ხასიათი და ფრთხილად ვიყოთ, რომ შეცდომა არ დავეშვათ, თითქმის მხოლოდ პირველი იყოს არსებითი, თითქმის მხოლოდ მას ჰქონდეს მნიშვნელობა, მეორე კი, პირიქით, იყოს არაარსებითი და გულგრილი. ეს შეცდომა, უპირველეს ყოვლისა, მაშინ გვხვდება, როდესაც, როგორც ეს ხშირად ხდება, განსხვავება ბუნებასა და გონს შორის დაჟეჟეთ გარეგანისა და შინაგანის აბსტრაქტულ განსხვავებაზე. რაც შეეხება ამ ბუნების გაგებას, ეს ბუნება თუმა გარეგანია არა მარტო გონისათვის, არამედ იგი თავისთავად არაა გარეგანი საერთოდ. მაგრამ ეს სიტყვა „საერთოდ“ მაინც არ უნდა იქნეს განმარტებული აბსტრაქტული გარეგანობის თვალსაზრისით, რადგან ამისთანა რამ სულაც არ არსებობს, არამედ იგი უფრო უნდა გაეგინათ ისე, რომ იღება, რომელიც ბუნებისა და გონის საერთო შინაარსს შეადგენს, ბუნებაში არსებობს მხოლოდ გარეგნულად, მაგრამ სწორად ამის გამო ის იმავე დროს ბუნებაში არსებობს მხოლოდ შინაგანი სახით. როგორც უნდა ამხედრებული იყოს აბსტრაქტული განსჯა თავის „ან-ან“-ით ბუნების ამგვარი გავების წინააღმდეგ, იგი მაინც მოაზიოვება აგრეთვე ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაში, ხოლო ყველაზე უფრო გარკვეულად ჩვენს რელიგიურ ცნობიერებაში. ამისდა მიხედვით, ბუნება არა ნაკლებ არის ლევის გამოცხადება, ვიდრე გონითი სამყარო, და ორივე ერთმანეთისაგან იმით განსხვავდება, რომ მაშინ როდესაც ბუნება ეჭვმიდის თავისი ლევაბრივი ბუნების შეგნებამდე, გონის (აქ უპირველეს ყოვლისა სასრული გონის) ნამდვილ ამოცანას კი გარკვეულად ეს შეგნება წარმოადგენს. ისინი, ვინც ბუნების არსებას განიხილეს, როგორც მხოლოდ შინაგანს და ამიტომ ჩვენთვის მიუწვდომლად თვლიან, ამით იმ ძველი მოაზროვნეების თვალსაზრისზე ღდებიან, რომლებსაც ღმერთი შუიანს ღმერთად მიჩნდიოთ, რის წინააღმდეგაც თავიანთი აზრი გამოთქმეს უკვე პლატონმა და არისტოტელემ რა არის ღმერთი, ამას თვითონ იგი იტყობინება, მას გამოამჟღავნებს იგი, გამოაცხადებს და გამოაცხადებს უპირველეს ყოვლისა ბუნების საშუალებით და ბუნებაში. — შეგნება, საგნის ნაკლი ანუ არასრულქმნილება საერთოდ იმაშია, რომ იგი არის მხოლოდ შინაგანი და

მაშასადამე, იმავე დროს მხოლოდ გარეგანი ანუ რაც იგივეა, მხოლოდ გარეგანი და, მაშასადამე, მხოლოდ შინაგანი. ასე, მაგალითად, ბავშვი, როგორც ადამიანი საერთოდ, თუმა გონიერი არსებაა, მაგრამ ბავშვის როგორც ასეთის გონება თავიდან მხოლოდ შინაგანია, ე. ი. მასში არსებობს როგორც ნიჭი, უნარი, მოწოდება და ა. შ.; მაგრამ იმავე მხოლოდ შინაგანს იმავე დროს ბავშვისათვის აქვს მხოლოდ რაღაც გარეგანი ფორმა, როგორც მისი მშობლების ნება, მისი მასწავლებლების ცოდნა, საერთოდ როგორც მის ირგვლივ მყოფი გონიერი ქვეყანა. შემდეგ, ბავშვის აღზრდა და განათლება იმას ნიშნავს, რომ იგი, ჯერ მხოლოდ „თავისთავად“ და, მაშასადამე, სხვისთვის (გაზრდილობის) არსებული, იქვეა აგრეთვე „თავისთავად“ და, ასევე, პირიქით, თავიდან გარეგან ავტორიტეტად მიჩნეულ ზნეობას, რელიგიას და მეცნიერებას შეიგნებს როგორც თავის საკუთარს და შინაგანს. ისე როგორც ბავშვის მიმართ, ასევე საქმის ვითარება გაზრდილი ადამიანის მიმართ, რამდენადაც იგი, წინააღმდეგ თავისი დანიშნულებისა, თავისი ცოდნისა და ნებუნების ბუნებრიობის ტყვე სჩება; ასე, მაგალითად, დამანაშავისათვის მართალია აღდებულ დასჯილ გარეგან ძალდატანებას ფორმა, მაგრამ ნამდვილად იგი მისი საკუთარი დანიშნულებრივი ნების მხოლოდ გამოვლენებაა.

ზემოთ მოყვანილი ახსნა-განმარტების ის აზრი უნდა გამოვიტანოთ, თუ როგორ მოვეპყრათ ისეთ ადამიანს, რომელიც წინააღმდეგ თავისი მცირე წარმატებებისა, წინააღმდეგ თვით მის მიერ ჩადენილ ვასკეთ და უფარვის საქმეთა, იმოწმებს ამ გარეგან გამოვლენებებისაგან განსხვავებულ ვითომდა საუცხოო განზრახვებსა და შეხედულებებს. ცალკეულ შემთხვევებში შეიძლება მარტოდ მოხდეს, რომ არაბუნსაყრელი გარეგანი ვითარების გამოკითხილ განზრახვები ჩაიშალოს და მიხანმეწონილი გეგმები განზრციელების დროს ჩაიფუშოს. მაგრამ საერთოდ აქაც ძალა აქვს შინაგანისა და გარეგანის არსებით ერთიანობას, ასე რომ აქაც ჩვენ უნდა ვთქვათ: „რასაც იქმნა ადამიანი, ისეთივე არის თვითონ ის“, და ცრუ პატერნოზავრობისა და ცრუმედიდებების, რომელიც წინაგანი უპირატესობის შეგნებით ინუგნებას თავს, ჩვენ უნდა დაეკუპირისპიროთ საზარების თქმულება: „ნაყოფთა მათთაგან იცნეთ იგი““. ეს დიდი სიტყვა მართებულია უპირველეს ყოვლისა ზნობრივი და რელიგიური თვალსაზრისით, შემდეგ კი აგრეთვე მეცნიერ-

რული და მხატვრული მიღწევების მიმართაც. რაც შეეხება ამ უკანასკნელს, მაგალითად, გამჭრიახ მასწავლებელს შეუძლია გამოთქვას მოსაზრება, როდესაც ამა თუ იმ ბიჭუნას განსაკუთრებულ ნიჭს შეინიშნავს, რომ ამ ბავშვში დაფარულია რაღაცეა ან მოცარტი, ხოლო შედეგი გვიჩვენებს, რამდენად საფუძვლიანი იყო ეს მოსაზრება. მაგრამ უნიკო მხატვარმა ან უხეირო პოეტმა თავი იმით რომ აწუგავენ, რომ მათი შინაგანი სული აღსავსეა მაღალი იდეალებით, ეს ცუდი ნუშემა იქნება, და როდესაც ისინი მოითხოვენ, რომ მათ შესახებ იმსჯელონ არა მათი მიღწევების მიხედვით, არამედ მათი განზრახვების მიხედვით, ასეთ პრეტენზიას სამართლიანად უკუგაღებენ როგორც ფუჟსა და დაუსაბუთებელს. ხშირად პირიქითაც ხდება: ისეთ ადამიანებზე მსჯელობის დროს, რომელთაც რაღაც კარგი, ჯეროვანი და ძლიერი რამ მოუციათ, იყენებენ შინაგანისა და გარეგანის არასწორ განსხვავებას იმისათვის, რათა დაამტკიცონ, რომ ასეთია მათი მხოლოდ გარეგანი მხარე, შინაგანად კი მათ სულ სხვა რამესთან აქვთ საქმე იმისათვის, რომ დაიკმაყოფილონ თავიანთი იდეების წყურვილი ანდა სხვა ასეთივე დასაგმობი ვნებები, ეს უშუალოდ მოსაზრებაა, რომელსაც თვითონ არ ძალუძს დიდის გაკეთება, და ცდილობს დიდი თავის დონეზე ჩამოაქცევიოს და დაამცროს. ამის საწინააღმდეგოდ უნდა გავიხსენოთ გოეთეს მშვენიერი გამოთქმა: სხვა ადამიანთა დიდი და უპირატესი ღირსებათა მიმართ ხსნის სხვა სამუშაოდ არ არსებობს, გარდა სიყვარულისა. შემდეგ, თუ სხვათა სანაქებო მიღწევებს ხელავენ და პირმართნი ბაზე ლაბარაჟბენ, იმისათვის, რომ მათი მნიშვნელობა გააქარწყლონ, ამის წინააღმდეგ უნდა შევინიშნოთ, თუმცა ადამიანს ცალკეულ შემთხვევაში შეუძლია თავი მოგვარჩევინოს და ბევრი რამ დაძალოს, მაგრამ ის მაინც ვერ შესძლებს დაძალოს საერთოდ თავისი შინაგანი ბუნება, რომელიც უკლებლოდ გელავნებდა decursus vitae-ში, ისე, თუ არა მისი მოქმედებანი და საქმენი. უახლეს ხანაში დიდი ისტორიული ხასიათების მიმართ მრავალჯერის შესცოდა და მათი ნამდვილი სახე გააბუნდოვანა და დაამახინჯა განსაკუთრებით ევროპულ ლეშულმა პრაგმატიკმა ისტორიოგრაფიამ შინაგანისა და გარეგანის ამ გათიშვით, რაც ესოდენ ეწინააღმდეგება ჭეშმარიტების ამის ნაცვლად, რომ დაკმაყოფილებულიყვნენ მსოფლიო ისტორიული ცმირების მიერ ჩადენილი დიდი საქმეების უბრალო მოყოლილი და ელიარბინათ, რომ მათი შინაგანი ხასიათი შეესაბამება ამ საქმეების შინაარსს, პრაგმატიკის ისტორიკოსები თავიანთ თავს უფ

ლებას აძლევდნენ და ვალდებულად კი რაცხდნენ, დღესათვის ნათელი და ცხადი ფაქტების უკან გამოეჩხრკათ ვითომდა ფარული მოტივები; ისინი ფიქრობდნენ, ისტორიული კვლევა-ძიება მით უფრო ღრმავარაა, რაც უფრო მოახერხებს მოაშროს ღღემდე განიღებულ და დაფარულ, სახელგანთქმულ გმირს დიდების მარაგანდელი და დაიყვანოს იგი მისი წარმოშობისა და მისი ნამდვილი მნიშვნელობის თვალსაზრისით ჩვეულებრივ საშუალობის დონემდე. ამიტომ ამგვარი პრაგმატიკული ისტორიული კვლევის დასახმარებლად ხშირად ურჩევდნენ ფსიქოლოგის შესწავლას, რადგან ეს უკანასკნელი ვითომც იძლეოდა იმის ცნობებს, თუ როგორაა ის განსაკუთრებული და ნამდვილი მამოძრავებელი მოტივები, რომლებიც საერთოდ განსაზღვრავენ ადამიანების მოქმედებებს. მაგრამ ეს ფსიქოლოგია, რომელზეც აქ მივიჩინებთ, სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანთა ის წვრილმანი ცოდნა, რომელიც, ნაცვლად ადამიანის ბუნების საყოველთაო და არსებითი ნიშნებისა, თავისი განხილვის საგნად ხდის უმოვარესად მხოლოდ ცალკეული ობოლირებული მდრეკილებების, ენებების და სხვათა კერძო და შემთხვევით მხარეებს. თუკი, იმ მოტივების მიმართ, რომლებიც საფუძვლად უდევს იღიდ ისტორიულ საქმეებს, განხილვის ამ ფსიქოლოგიურ-პრაგმატიკული მეთოდის დროს ისტორიკოსისათვის, უპირველეს ყოვლისა, მაინც რჩება არჩევანი, ერთი მხრივ, საშობლობს, საშობლობისა, რელიგიური ჭეშმარიტების და სხვათა სუბსტანციალური ინტერესებსა და, მეორე მხრივ, ცრუმედიდურების, დიდების მოყვარულობის, ბატონობისმოყვარულობის, ანგარებისმოყვარულობისა და სხვათა სუბიექტურ და ფორმალურ ინტერესებს შორის. მაგრამ პრაგმატიკი ისტორიკოსები არჩევენ უკანასკნელს, მათში ხელავენ ნამდვილ მამოძრავებელ მიზეზებს იმიტომ, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში დადსტურებს ვერ პოუვება წინამძღვარი შინაგანის (მოქმედის გონებაგაწყობილების) და გარეგანის (მოქმედების შინაარსის) დაპირისპირების შესახებ. მაგრამ რადგანც ჭეშმარიტების თანახმად შინაგანსა და გარეგანს ერთი და იგივე შინაარსი აქვს, წინააღმდეგ ამ სკოლური ბრძნულმეტყველებისა, გარკვევით უნდა ვამტკიცოთ, რომ ისტორიულ გმირებს რომ მხოლოდ სუბიექტურ და ფორმალურ ინტერესებთან ჰქონდათ საქმე, ისინი იმას ვერ შეასრულებდნენ, რაც შეასრულეს. შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობის თვალსაზრისით უნდა ვთავაზოთ, რომ დიდ ადამიანებს ეს უნდოდათ, რაც გააკეთეს და ის გააკეთეს, რაც უნდოდათ.

§ 141.

ცარიელი აბსტრაქციები, რომელთა მეოხებით ერთი და იგივე შინაარსი უნდა იყოს დამოკიდებულებაში, იხსენიან ერთიმეორეში უშუალო გადისვლით, თვითელი მათგანი თავის თავს მოსწინს მეორეში. თვით შინაარსი კი სხვა არა არის რა, თუ არა მათი იგივეობა (§ 138); ისინი არიან არსების ჩენა, დადგენილი როგორც ჩენა. ძალის გამოყენებით შინაგანი და დგინდება არსებობაში; ეს დადგენა გაშუალდება ცარიელი აბსტრაქციებით; ის ქრება თავის თავში და იქცევა უშუალოებად, რომელშიც შინაგანი და გარეგანი იგივეობრივი არიან თავის თავად და თავის თავის და მათი განსხვავება განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ დადგინება ეს იგივეობა არის სინამდვილე.

C.

სინამდვილე

§ 142.

სინამდვილე არის არსებისა და არსებობის, ანუ შინაგანისა და გარეგანის უშუალო ქცეული ერთიანობა. ნამდვილის გამოყენება თვითონ ნამდვილია, ასე რომ ამ გამოყენებაში იგი ასევე არსებითი რჩება და მხოლოდ იმდენად არის არსებითი, რამდენად იგი უშუალო გარეგან არსებობაშია.

შენიშვნა. ადრე ჩვენ შეგვხდა როგორც უშუალოს ფორმები, არსი და არსებობა; არსი საერთოდ არის არარეალექტორებული უშუალობა და სხვაში გადასვლა. არსებობა არის არსისა და რეალექტორის უშუალო ერთიანობა; ამიტომ იგი მოვლენაა, რომელიც საფუძვლიდან წარმოსდგება და საფუძველშივე ჩაღის. ნამდვილი არის ამ ერთიანობის დადგენლობა, თავის თავთან გაიგვარებული ურთიერთდამოკიდებულება; ამიტომ იგი გადასვლა არ ექვემდებარება, და მისი გარეგანობა მისი ენერგიაა; იგი ამ უკანასკნელში რეალექტორებულია თავის თავში. მისი მენარსი მხოლოდ თავის თავის გამოვლენაა და არა რომელიმე სხვისა.

დანართი. სინამდვილესა და არსს, ანუ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, იდეას, ჩვეულებრივად ტრეიალური სახით ერთმანეთს უპირისპირებენ. ამიტომ ზშირად გვიხდება მოსმენა, რომ, თუმცა გარეველი არსის სისწორისა და კემპარტების წინააღმდეგ არაფერია სადგო, მაგრამ სინამდვილეში ამის მაგვარს ვერაფერს ვნახულობთ, ანდა ამის მაგვარი არაფერი არ შეიძლება განხორციელდეს სინამდვილეში. ისინი, ვინც ასე ლაპარაკობენ, ამით ამტკიცებენ, რომ მათ სათანადოდ ვერ გაიგეს ვერც არსის ბუნება და ვერც სინამდვილის ბუნება. ასე რომ ლაპარაკობენ, ერთი მხრივ, არა მიაწინათ სუბიექტური წარმოდგენის, სუბიექტური გეგმის, განზრახვისა და სხვა მისთანა თანაბარმნიშვნელოვანად, მეორე მხრივ კი სინამდვილე წარმოდგენილი აქვთ როგორც გარეგანი, გრძნობადი არსებობის ტოლმნიშვნელოვანი. ყოველდღიურ ცხოვრებაში, სადაც კატეგორიები და მათი აღნიშვნები ასე ზუსტად არ განირჩევიან, ასეთი სიტყვაზმარება კიდევ დასაშვებია, და იქაც შეიძლება მოხდეს, რომ, მაგალითად, გეგმა ან რომელიმე გადასახდის შემოღების ეგერეფილდებული იდეა თავისთავად კარგია და მიხანშეწონილი, მაგრამ ასევე ეგერეფილდებულ სინამდვილეში არ მოიპოვება და მოცემულ პირობებში განუხორციელებელია. მაგრამ როდესაც ამგვარ განსაზღვრებებს აბსტრაქტული განსკა დაეუფლება და მათ შორის განსხვავებას იმდენად გააზვიადებს, რომ იგი გააიქცევა ურეც და მტკიცე დაპირისპირებად, ისე რომ, თუ მას დაეუფრებო, ჩვენ ნამდვილ ქვეყანაში იდეები თავიდან უნდა გამოვლენოთ, მაშინ მეცნიერებისა და სალი გონების სახელით გაღწეათ უნდა უყუვავდეთ ამგვარი შეხედულება. რადგან, ერთი მხრივ, იდეები სრულიადაც პარტა ჩვენს თავში არ ბინადრობენ და დღეა საზოგადოდ ისეთი უძლეური რამ როდი არის, რომ მისი განხორციელება თუ არგანხორციელება ჩვენს ნება-სურვილებზე იყოს მხოლოდ დამოკიდებული, არამედ, პირიქით, იგი ამასთანავე უთუოდ ქმედიითა და აგრეთვე ნამდვილიცაა; მეორე მხრივ კი, სინამდვილე ისე უძლი და უფუერერი რაღია, როგორც ეს აზრმოკლებულ ან აზროვნებას მომდურებულ და დაცემულ პრაქტიკოსებს წარმოუდგნათ. სინამდვილე, შიშველ მოვლენისაგან განსხვავებით, და, უწინარეს ყოვლისა, სინამდვილე როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობა გარემას იმდენად ნაყლებად უპირისპირდება როგორც სხვა რამ, რომ იგი, პირიქით, მთლიანად გონიერია, და ის, რაც არაკანაურია, სწორად ამიტომ არც უნდა იქნეს განხილული როგორც ნამდვილი. თუმცა, ამას ეთანხმება აგრეთვე განილდებულ

ადამიანთა სიტყვაზმარება, რომლებიც ვერ ბედავენ ნამდვილ პოეტად ან ნამდვილ სახელმწიფო კაცად აღიარონ ისეთი პოეტი ან ისეთი სახელმწიფო კაცი, რომელიც ვერაფერს შექმნის გონიერსა და საქმიანს.

სინამდვილის ამ ჩვენს მიერ განხილულ ჩვეულებრივ ვულგარულ გაგებაში და ხელშესახებაში და ქუშულოდ აღქმადიან მის აღრევაში უნდა ვეძიოთ აგრეთვე ფართოდ გავრცელებული ცრურწმენის საფუძველი არისტოტელეს და პლატონის ფილოსოფიის ურთიერთობის შესახებ. ამ ცრურწმენის თანახმად პლატონსა და არისტოტელეს შორის განსხვავება ის უნდა იყოს, რომ მამინ როდესაც პირველი იდეას და მხოლოდ იდეას აღიარებს ქვეშაირტად, მეორე, პირიქით, იდეას უკუუადებს და სინამდვილეს მისდევს, ამიტომ იგი განხილულ უნდა იქნეს როგორც ემპირიზმის დამაარსებელი და წინამძღოლი. ამ შეხედულების შესახებ ჩვენ უნდა შევნიშნოთ, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიის პრინციპს, უთუოდ შეადგენს სინამდვილე, მაგრამ არა უშუალოდ თვალსაჩინო მყოფობის ვულგარული სინამდვილე, არამედ იდეა როგორც სინამდვილე არისტოტელეს პოლემიკა პლატონის წინააღმდეგ, შემდეგ, უფრო იმით გამოიხატა, რომ იგი პლატონის იდეას უწოდებს მხოლოდ უბრალო *παλαιά* და მის საპირისპიროდ წამოაყენებს დებულებას, რომლის თანახმად იდეა, რომელსაც ორივე აღიარებს მთავორც ერთადერთ ქვეშაირტს, არსებობდა განხილულ უნდა იქნეს როგორც *ἐνέργεια* ე. ი. როგორც შინაგანი, რომელიც მთლიანად გამოვლინდა გარეთ, მაშასადამე, როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობა, ანუ როგორც სინამდვილე, სიტყვის აქ განხილული ემპირიზმით.

§ 143.

სინამდვილე, როგორც ეს კონკრეტული, შეიცავს ზემოაღნიშნულ განსაზღვრებებს და მათს განსხვავებას, ამიტომ იგი არის აგრეთვე მათი განვითარება, ასე რომ ისინი იმავე დროს მასში განსაზღვრული არიან როგორც ჩენა, როგორც მხოლოდ დადგენილი (§141). ა) როგორც იგივეობა საზოგადოდ, სინამდვილე უპირველეს ყოვლისა არის შესაძლებლობა, რეალუქსია თავის თავში, რომელიც როგორც ნამდვილის კონკრეტული ეკრთიანობის საპირისპიროდ მდგომარეობს დადგენილია როგორც აბსტრაქტული და

ა რ ა ა რ ს ე ბ ი თ ი ა რ ს ე ბ ი თ ო ბ ა. შესაძლებლობა არის ის, რაც ა რ ს ე ბ ი თ ი ა სინამდვილისათვის, მაგრამ იგი არსებითია, ისე, რომ ამავე დროს ის მხოლოდ შესაძლებლობაა.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. სწორედ შესაძლებლობის განსაზღვრამ მიიყვანა, ალბათ, კ ა ნ ტ ი იქამდე, რომ შესაძლებლობა, მასთან ერთად სინამდვილე და აუცილებლობა განეხილა როგორც მ ო დ ა ლ ო ბ ა ნ ი, „იმიტომ რომ ეს განსაზღვრებანი სულ მცირესაც არაფერს უმატებენ ცნებას როგორც ობიექტს, არამედ გამოხატავენ მხოლოდ დამოკიდებულებას შემეცნების უნართან“*. და მართლაც შესაძლებლობა არის თავის თავში რეალუქსიის ცარიელი აბსტრაქცია, არის ის, რასაც ადრე შინაგანი ეწოდებოდა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ეს ახლა განსაზღვრულია როგორც მოხსნილი, როგორც მ ხ ო ლ ო დ და დ გ ე ნ ი ლ ი, გარეგნული შინაგანი და, ამრიგად, უმეკელად და დ გ ე ნ ი ლ ი ა აგრეთვე როგორც მხოლოდ მოძალობა, როგორც არასაკმარისი აბსტრაქცია, ანუ უფრო კონკრეტულად თუ ვიტყვით, როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ სუბიექტურ აზროვნებას ეკუთვნის. პირიქით, სინამდვილე და აუცილებლობა ქვეშაირტად ეყვალაზე უფრო ნაკლებ არიან მხოლოდ განხილვის ს ა ხ ე და წ ე ს ი რომელიც სხვისათვის, არამედ სწორედ რომ საწინააღმდეგო რამეს წარმოადგენენ. ისინი დადგენილი არიან არა როგორც მხოლოდ დადგენილი, არამედ როგორც თავის თავში დასრულებული კონკრეტული.

ვინაიდან შესაძლებლობა კონკრეტულიან შედარებით, როგორც სინამდვილე, უპირველეს ყოვლისა, არის თ ა ვ ს თ ა ე თ ა ნ ი გ ი ე ვ ო ბ ის მხოლოდ ფორმა, ამიტომ მისთვის წესს წარმოადგენს მხოლოდ მოთხოვნა, რომ არაფერი არ ეწინააღმდეგებოდეს თავის თავს თავში და, ამრიგად... ყ ე ე ლ ა ფ ე რ ი შ ე ნ ა დ ლ ე ბ ე ლ ი ა, რადგან ყოველგვარ შინაარსს შეიძლება მიეცეს იგივეობის ეს ფორმა აბსტრაქციის საშუალებით. მაგრამ ყველაფერი ამდენადვე... შ ე უ დ ლ ე ბ ე ლ ი ო ბ ა, ვინაიდან ყოველ შინაარსში, რაი იგი კონკრეტული რაღაც არის, გარკვეულობა შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც გარკვეული დაპირისპირება და, მაშასადამე, როგორც წინააღმდეგობა. ამიტომ იმაზე უფრო ფუფო არა არის რა, როგორც ლაპარაკი ამგვარი შესაძლებლობისა და შეუ-

* ი. კ ა ნ ტ ი, წ მ ი ნ დ ა გ ო ნ ე ბ ის კ რ ი ტ ი კ ა. წიგნი 2. თავი 2. განმარტება: ემპირიული აზროვნების პოეტუალტები.

ძლებლობის შესახებ. განსაკუთრებით ფილოსოფიაში ლაპარაკიც არ უნდა იყოს იმაზე, რომ ნაჩვენებია იქნეს, რომ რაღაც შესაძლებელია ან შესაძლებელია აგრეთვე კიდევ რაღაც სხვა ანდა, როგორც გამოთქვამენ, რაღაც საფიქრელია. ასევე ისტორიკოსსაც უშუალოდ უნდა მიეთითოს, რომ არ იხმაროს ეს თავისთავად უკვე არაქვეშაირად გამოცხადებული კატეგორია. მაგრამ ცარიელი განჯის მახვილგონიერება უფრო მეტად ტყებზე შესაძლებლობათა ფუჭე გამოვლენებით.

დახარბოთ. შესაძლებლობა წარმოადგენს პირველ შეხედვით უფრო მდიდარ და ფართო განსაზღვრებად ეჩვენება, ხოლო სინამდვილე, პირაქით, უფრო ღარიბი და შეზღუდული განსაზღვრება პგონია. ამიტომ ამბობენ: „ყველაფერი შესაძლებელია, მაგრამ ყველაფერი, რაც შესაძლებელია, ამის გამო არღია აგრეთვე ნამდვილი“. მართლაც, ე. ი. აზრის თანხმად, სინამდვილე უფრო ფართო განსაზღვრებაა, რადგან იგი როგორც კონკრეტული აზრი ფიქციის შესაძლებლობას როგორც რამ აბსტრაქტულ მომენტს ამის გაგება გვხვდება აგრეთვე ჩვენს ჩვეულებრივ ცნობიერებაშიც იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელზე ლაპარაკის დროს ნამდვილსაგან განსხვავებით, მას აღენიშნავთ მხოლოდ როგორც შესაძლებელს. — საერთოდ, ჩვეულებრივად ლაპარაკობენ, რომ შესაძლებლობა გააზრებადობაში მდგომარეობს. მაგრამ აზროვნება აქ დატებულია როგორც შინაარსის გაგება აბსტრაქტული იდეოების ფორმით. მაგრამ რადგანაც ყოველგვარი შინაარსი შეიძლება ამ ფორმით შეიმოსოს და რამდენადაც ამისათვის საჭიროა მხოლოდ, რომ ეს შინაარსი ამოვლელი იქნეს იმ ურთიერთობიდან, რომელშიც იგი იმყოფება, ამდენად შეიძლება ყველზე აბსურდული და უაზრო რამებიც შესაძლებლად იქნეს განხილული. შესაძლებელია, რომ დღეს საღამოს მთვარე დედამიწაზე ჩამოვარდეს, რადგან მთვარე ისეთი სხეულია, რომელიც დედამიწის მოსწყვეტია, და ამიტომ იგი შეიძლება ისევე ჩამოვარდეს ძირს, როგორც პაერში შესრულილია; — შესაძლებელია, რომ თურქეთის სულთანი გახდეს პაპი, რადგან იგი ადამიანია და როგორც ადამიანს შეუძლია ქრისტეს რჯულზე მოქცევის, გახდეს კათოლიკე მღვდელი და ა. შ. ამ საუბარს შესაძლებლობათა შესახებ უმაღლესად გამოყენებულია საკმაო საფუძვლის ლოგიკური კანონი იმ სახით, როგორც ჩვენ ადრე აღვნიშნეთ, და ამ მტკიცების თანახმად: შესაძლებელია ის, რასაც საფუძველი მოეძებნება. რაც უფრო გაუზომლებელია ადამიანი, რაც უფრო ნაკლებ იცნობს იგი იმ საფარზე გასაზღვრულ დამოკიდებუ-

ლებებს, რომელთა განხილვისათვის მას მიუშვართვს, მით უფრო მიდრეკილება აქვს, ილაპარაკოს ყოველგვარ ფუჭ შესაძლებლობებზე, როგორც ეს ხდება პოლიტიკის სფეროში, როცა ეგრეთწოდებული ლუდხანის პოლიტიკანები ლაპობენ. პრაქტიკულად, გარდა ამისა, იშვიათი არ არის, როგორც შესაძლებლობის კატეგორიაში იფარება ხოლმე ბოროტი ნება და სიზანტე, რათა მისი საშუალებით თავი დაიძვრონ გარკვეულ ვალდებულებათა შესრულებისაგან, და ამ მხრივ ძალიან რჩება იგივე, რაც ზემოთ შევნიშნეთ საკმაო საფუძვლის ლოგიკური კანონის ხმარებაზე. გინიერი, პრაქტიკული ადამიანები თავს არ იტყუებენ შესაძლებელით იმიტომ, რომ იგი მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ ნამდვილს მისდევნენ, მაგრამ, რასაკვირველია, ნამდვილი ესმით არა მარტო როგორც უშუალო მუნარსი. თუმცა ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ ცხოვრებაში ცოტაა რაღაც ისეთი ანდაზები, რომლებიც გამოხატავენ აბსტრაქტული შესაძლებლობის სამართლიან უგულებელყოფას. ასე, მაგალითად, ამბობენ ხოლმე: „ხვალინდელ კაბასი, დღევანდელი კვერცხი მიჩრჩენიაო“. შემდეგ უნდა ითქვას, რომ იმავე უფლებით, რა უფლებითაც ყველაფერი განიხილება როგორც შესაძლებელი, შეიძლება ყველაფერი განხილული იქნეს როგორც შეუძლებელი და სხეულობრივ იმდენად, რამდენადაც ყოველგვარი შინაარსი, რომელიც როგორც აეთა, ყოველთვის კონკრეტულია, შეიცავს არა მარტო სხვადასხვა, არამედ დაპირსპირებულ განსაზღვრებებსაც. ასე, მაგალითად, იმაზე უფრო შეუძლებელი არა არის რა, რაც იმის თქმა, რომ „მე ვარ“, რადგან „მე“ არის ერთსა და იმავე დროს მარტოი მიმართება თავის თავთან და აგრეთვე მიმართება მთლიანად სხვასთან. ასეთივე ეთიარება ბუნებრივი და სულიერი სამყაროს ყოველგვარი სხვა შინაარსის მიმართ. შეიძლება თქვან, ბატერია, ნივთიერება შეუძლებელია, რადგან იგი არის მიზელულობისა და განხილულობის ერთიანობა. და ეს სწორია სიცოცხლის, ცხოვრების, სამართლიან, თვლების, თავისუფლების და, უწინარეს ყოვლისა, რაც მთავარია, თეთი ღმერთის მ-მართ, როგორც ჭეშმარიტი, ე. ი. ერთაშემების მიმართ, ღმერთის მიმართ, რომელც ცნებაში მართლაც უტყუადებს თავისი პრინციპ-ს მიხედვით აბსტრაქტული განსკითხვაზე როგორც ვითომცდა აზროვნების საწინააღმდეგოს. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ სწორედ ცარიელი განსჯატრიალებს ამ ფუჭ ფორმებზე და ფილოსოფიის საქმე ამ ფორმების მიმართ მხოლოდ ისაა, რომ გამოამკლავნის მათი არარაობა და უშინაარსობა. შესაძლებელია თუ არ არის შესაძლებელი ეს და ეს, დამო-

კიდებულია შინაარსზე, ე. ი. სინამდვილის მომენტთა ტოტალობაზე სინამდვილისა, რომელიც თავის გაშლა-განვითარებაში აუცილებლობის სახით იჩენს თავს.

§ 144.

b) მაგრამ ნამდვილი, შესაძლებლობისაგან, როგორც თავის თავში რეფლექსისაგან განსხვავებით, თვით არის მხოლოდ გარეგანი კონკრეტული, არარსებითი უშუალო. ანუ, უშუალო იმდენად, რამდენადაც თვით ნამდვილი არის თავდაპირველად (§ 142) შინაგანისა და გარეგანის მარტივი, თვით უშუალო ერთიანობა, ეგი არის არარსებითი გარეგანი და, მაშასადამე, ამავე დროს (§ 140) მხოლოდ შინაგანი, რეფლექსის ამტკრატელი თავის თავში თვით იგი [ნამდვილი], მაშასადამე, განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ შესაძლებელი. მარტო შესაძლებლობის ამ მნიშვნელობით შეფასებული ნამდვილი შემთხვევითია და, პირიქით, შესაძლებლობა თვითონ მხოლოდ შემთხვევითია.

§ 145.

შესაძლებლობა და შემთხვევითობა სინამდვილის მომენტები. შინაგანი და გარეგანი, დადგენილი როგორც მხოლოდ ფორმები, რომლებიც შეადგენენ ნამდვილის გარეგანობას. მათ თავიანთი თავის თავში რეფლექსია აქვთ თავის თავში განსაზღვრული ნამდვილის სახით, შინაარსის, როგორც მათი არსებობის განსაზღვრების საფუძლის სახით. ამიტომ შემთხვევითისა და შესაძლებელის სასრულობა, როგორც ახლა უკვე ვხედავთ, იმის გამოიხატება, რომ ფორმის განსაზღვრება განსხვავებულია შინაარსისაგან, და ამიტომ შინაარსზეა დამოკიდებული, შემთხვევითობა თუ არა და შესაძლებლობა თუ არა ესადაგება.

დანართი. შესაძლებლობა, როგორც მხოლოდ სინამდვილის შინაგანი, სწორედ ამიტომ მხოლოდ გარეგანი სინამდვილე, ანუ შემთხვევითობაა. შემთხვევითი არის საერთოდ ისეთი რამ, რასაც თავისი არსის საფუძველი აქვს არა თვით თავის თავში, არამედ სხვაში. ეს ის სახეა, რომელშიც სინამდვილე თავის პირველად ცნობიერებას წარმოუდგენს და რომელსაც სწორად ურთ

ვენ სინამდვილესთან. მაგრამ შემთხვევითი ნამდვილია მხოლოდ სხვაში რეფლექსის ცალმხრივი ფორმით ანუ იგი ნამდვილია მხოლოდ რაღაც შესაძლებელის მნიშვნელობით. ამის თანახმად შემთხვევითი ჩვენ განვიხილავთ როგორც ისეთ რამეს, რაც შეიძლება იყოს და არც იყოს, რაც შეიძლება ასეც იყოს და სხვანაირადაც იყოს, და რომლის ყოფნას თუ აყუფნას, რომლის ამგვარად ყოფნას თუ სხვაგვარად ყოფნას თვით თავში კი არა აქვს თავისი საფუძველი, არამედ სხვაში. ამ შემთხვევითის გადლაზება საერთოდ იმდენად არის, ერთი მხრივ, შემცენების ამოკანა, რამდენადაც, მეორე მხრივ, ფრიალ მნიშვნელოვანია პრაქტიკული ქცევა-მოქმედების სფეროში არ შევჩერებ ნება-სურვილის ან თვითნებობის შემთხვევითობას. და მინც სწორად, განსაკუთრებით უახლეს ხანაში, შემთხვევითობა უმართებულოდ გააზიადეს და მას როგორც ბუნების, ისე სულიერი სამყაროს მიმართაც ისეთი მნიშვნელობა მიაწერეს, რაც მას ნამდვილად არ გააჩნია. რაც შეეხება, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებას, იგი სწორად გავეყრევის საგანს შეადგენს უმთავრესად მის წარმონაქმნთა სიმდიდრისა და მრავალფეროვნების გამო. მაგრამ ეს სიმდიდრე როგორც ასეთი, აღებული მასში არსებული იდეის გაშლა-განვითარებისაგან დამოუკიდებლად, არ წარმოადგენს გონებისათვის დიდ ინტერესს, და ორგანულ და არაორგანულ წარმონაქმნთა დიდ მრავალფეროვნებაში იგი გვაძლევს მხოლოდ შემთხვევითობის სანახაობას, რომელიც განუსაზღვრელობის ბურუსში იკარგება. ყოველ შემთხვევაში ეს, გარეგანი ვითარებებით გამოიწვებული კრელ-კრელი მრავალფეროვნება ცხოველებისა და მცენარეების სახეობათა, ღრუბელთა მრავალნაირად ცვალებადი ფიგურები და დაჯგუფებანი და სხ. მისთ. უფრო მეტად როდესაც იქნება დაფასებული, ვიდრე საყოფარო თვითნებობას მინდობილი გოჩნის ასევე შემთხვევითი ფანტაზიები. ის გავეყრება, რომლითაც ამგვარ მოვლენას ვხვდებით, წარმოადგენს ძლიერ ამსტრაქტულ დამოკიდებულებას ნივთების მიმართ, რომლიდანაც ბუნების შინაგანი კარმონისა და კანონზომიერების უმადლეს და უახლოეს გაგებაზე უნდა გადავიდეთ.

განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს შემთხვევითობის სათანადო შეფასებას ნების მიმართ. როდესაც ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკობენ, სწორად ეს ესმით როგორც მხოლოდ თვითნებობა, ე. ი. როგორც ნება შემთხვევითობის ფორმით. თუმცა თვითნებობა, როგორც უნარი განსაზღვრავს თავისი თავი ამისა თუ იმის მიმართ, უნაყოფო წარმოადგენს თავისი ცნების თანახმად თავისუფლო ნების

არსებით მომენტს, მაგრამ არაერთარ შემთხვევაში არ არის თვითონ თავისუფლება, არამედ იგი ჭერჭეროვით მხოლოდ ფორმალური თავისუფლებაა. ჭეშმარიტად თავისუფალი ნება, რომელიც თვითნებობას მოხსნილი სახით შეიცავს, შეიცნობს თავის შინაარსს როგორც თავისთავად მტკიცეს და ამასთანავე იგი იცის როგორც უსათუოდ თავისი. პირიქით, თვითნებობის საფუძვლზე დარჩენილი ნება თვით იმ შემთხვევაშიც, როდესაც იგი შინაარსის მიხედვით ჭეშმარიტისა და სამართლიანის სასარგებლოდ სწევტეს, მაინც უნდა იქნას ჯერ კიდევ ერთმდებრეობითა და ამპარტანობით არის შეპყრობილი, რადგან წარმოუდგენია, თუ კი ის მოისურვებდა, შეეძლო გადაეწყვიტა სხვა საქციელის სასარგებლოდაც. თუმცა, თუ ახლოს განვიხილავთ, თვითნებობა წინააღმდეგობა აღმოჩნდება, რადგან აქ ფორმა და შინაარსი ჯერ კიდევ ერთმანეთს უპირისპირდება. თვითნებობის შინაარსი მოცემული რამ არის და ის ჩვენ ეციტ როგორც ისეთი შინაარსი, რომელსაც თავისი საფუძველი აქვს არა თვით ნებაში, არამედ გარეგან ვითარებებში. ამიტომ თავისუფლება ამგვარი შინაარსის მიმართ გამოიხატება მხოლოდ არჩევანის ფორმით, რომელი ფორმალური თავისუფლებაც განხილულ უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ მოჩვენებითი თავისუფლება, რამდენადაც საბოლოო ანალიზით აღმოჩნდება, რომ იმავე ვითარებებში, რომლებშიც თავისი საფუძველი აქვს ნების მიერ წინასწარ ნახულ შინაარსს, უნდა მიეწეროს აგრეთვე ისიც, რომ ნება სწორედ ამის და არ იმის სასარგებლოდ სწევტეს.

თუმცა, როგორც ჩვენ გამოვარკვევთ, შემთხვევითობა სინამდვილის მხოლოდ ცალმხრივი მომენტია და ამიტომ ის უნდა იქნეს აღრეული თვით ამ უკანასკნელთან [სინამდვილესთან], მაგრამ მას მაინც, როგორც საერთოდ იდგის რაღაც ფორმას, ჭეროვანად უნდა მივაგოთ უფლებამ მის საგნობრივ სამართაობი. ეს სწორია, უპირველეს ყოვლისა, ბუნების მიმართ, როლის ზედაპირზე, ასე ვთქვათ, შემთხვევითობა თავისუფალ გასაქმანს პოვებებს, და ჩვენ ეს კიდევაც უნდა ვაღიაროთ, როგორც ასეთი, და არ უნდა ვამტკიცოთ პრეტენზიულად (რასაც ზოგჯერ შეცდომით ფილოსოფიას მიაწერენ), რომ მოვლენები მასში მხოლოდ ასე შეიძლება მომხდარიყო, არა სხვაგვარად. მაგრამ შემთხვევითი სწორედ ასევე ელვინდოსულიერ სამართაობი, როგორც ეს ჩვენ ზემოთ უკვე შევნიშოთ ნების მიმართ, რომელიც შემთხვევითი შეიცავს თვითნებობის ფორმით, მაგრამ შეიცავს მხოლოდ როგორც მოხსნილ მომენტს. გონისა და მისი მოღვაწეობის მიმართაც სიფრთხილ გვმართებს, რათა

გონიერული შემეცნების თავისთავად კეთილგანზრახულმა მისწრაფებამ არ გვატოუნოს და არ დაიწყეთ აუცილებლობის მტკიცება ისეთი მოვლენების მიმართ, რომელთაც ნამდვილად შემთხვევითობის ხასიათი მოსდგამთ, ან, როგორც ჩვეულებრივად იტყვიან, არ მოუახლინათ მათი კონსტრუირება a priori. ასე, მაგალითად, ენაში, თუმცა იგი აზროვნების ერთგვარ სხეულს წარმოადგენს, შემთხვევა მაინც უშუალოდ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, სწორად ასეთივე ვითარება სამართლის, ზღოვნებისა და სხვათა წარმონაქმნების მიმართ. სრულიად სწორია, რომ მეცნიერების და, განსაკუთრებით კი, ფილოსოფიის ამოცანა საერთოდ ის არის, რომ შეიმეცნოს შემთხვევითობის მოჩვენების ქვეშ დაფარული აუცილებლობა; მაგრამ ეს მაინც არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, თითქმის შემთხვევითი კუთვნილებს მხოლოდ ჩვენს სუბიექტურ წარმოდგენას და ამიტომ მთლიანად უაზრდებულ უნდა იქნეს იმისათვის, რომ ჭეშმარიტებას მივაღწიოთ. ასეთი ცალმხრივი მიმართულებით მიხედავს მეცნიერული მისწრაფებანი ვერ ასცდებიან სამართლიან საყვილურს ფუქი თამაშისა და ჩლუნგი პედატეზმის გამო.

§ 146.

სინამდვილის ზემოთ აღნიშნული გარეგანი მხარე ახლო განხილვის დროს ამაყარებებს, რომ შემთხვევითობა როგორც უშუალო სინამდვილე, არის ის, რაც თავის თვითან იგივეურია, მაგრამ იგი თავის თვითან იგივეურია არსებითად როგორც მხოლოდ დაცენილობა (Jesetzsein), რომელიც იმავე დროს მოხსნილია, — მეუყყოთ გარეგანობა. სინამდვილის გარეგანი მხარე, ამრიგად, არის რაღაც წინასწარ განუღო სხეული, რომლის უშუალო მუხარაი ამავე დროს რაღაც შესაძლებლობაა და მისი დანაშნულება ისაა, რომ მოხსნილი იქნეს, — იყოს სხვისი შესაძლებლობა, — პირობა.

დანართი. შემთხვევითი, როგორც უშუალო სინამდვილე, იმავე დროს რომელიც სხვის შესაძლებლობაა. მაგრამ იგი არის უკვე არა ის აბსტრაქტული შესაძლებლობა, რომელიც ჩვენ პირველად გვქონდა, არამედ შესაძლებლობა როგორც არსებობა და ამრიგად იგი არის პირობა. როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ რომელიც ნივთის არსებობის პირობაზე, მაშინ ორ რამეს ვგულისხმობთ: ჭერ ერთი, რომელიცაა მუნარის, რომელიც არსებობას,

საერთოდ რომელიღაც უშუალოს, და, მეორეც, ამ უშუალოს იმ დანიშნულებას, რომ მოხსნილ იქნეს და რომელიღაც სხვის განხორციელებას ემსახუროს. — უშუალო სინამდვილე, როგორც ასეთი, საერთოდ არის არა ის, რაც უნდა ყოფილიყო, არამედ იგი თავი თავში ტეხილი, სასრულო სინამდვილეა და მისი დანიშნულებაა, რომ შთანთქმულ იქნეს. სინამდვილის მეორე მხარე კი შემდეგ არის მისი არსებითობა. ეს უკანასკნელი თავდაპირველად არის შინაგანი, რომლის, როგორც შიშველი შესაძლებლობის, დანიშნულება ისაა, რომ მოხსნილ იქნეს. როგორც მოხსნილი შესაძლებლობა იგი იმ ახალი სინამდვილის წარმოშობაა, რომელსაც პირველი უშუალო სინამდვილე ჰქონდა თავის წანამდგრად. ეს ის ცვლილებაა, რომელსაც შეიცავს პირობის ცნება. როდესაც ჩვენ რომელიმე ნივთის პირობებს განვიხილავთ, ეს უკანასკნელი ჩვენ წარმოგვიდგება როგორც სრულიად უბრალო ჩაშენი. ნამდვილად კი ასეთი უშუალო სინამდვილე შეიცავს სრულიად სხვა რაღაცის ჩანასახს. ეს სხვა თავიდან ჯერ მხოლოდ შესაძლებლობაა, მაგრამ შემდეგ ეს ფორმა მოხსნის თავის თავს და სინამდვილედ გადაიქცევა. ეს ახალი სინამდვილე, რომელიც ამრიგად წარმოიშობა, უშუალო სინამდვილის შთანთქმული საკუთარი შინაგანი მხარეა. ამრიგად იქმნება ნივთის სრულიად სხვა სახე და ამავე დროს არა წარმოიშობა სხვა არაფერი იმასთან შედარებით, რაც იყო დრე, ვინაიდან პირველი სინამდვილე მხოლოდ მისი არსების შესაბამისად ღვინდება. პირობები, რომელზეც თავიანთ თავს წირავენ, რომლებიც ილუზიებიან, საფუძველში წაღიან და მოაზმარებთან, სხვა სინამდვილეში მხოლოდ თავის თავს უერთდებიან. — ასეთი სახისაა საერთოდ სინამდვილის პროცესი. იგი არის საერთოდ არა მარტო უშუალოდ არსებული, არამედ, როგორც არსებითი არსი, იგი არის თავისი საკუთარი უშუალობის მოხსნა და ამის მეოხებით იგი გააშუალებს თავის თავს თავის თავთან.

§ 147.

ყ) ამრიგად განვითარებული ეს გარეგანობა, როგორც შესაძლებლობისა და უშუალო სინამდვილის განსაზღვრებათა წარმართვითი როგორც მათი ერთმეორისათვის გაშუალება, საერთოდ რეალური შესაძლებლობაა. შემდეგ, როგორც ასეთი წრე, ის არის ტოტალობა, არის, ამრიგად, შინაარსი, თვისთაოდ და თავისთვის განსაზღვრული საგანი (Sachli), ხოლო თუ მას განვიხილავთ

ლავი განსაზღვრათა განსხვავების მხრივ ამ ერთიანობაში, იგი არის აგრეთვე ფორმის კონკრეტული მთლიანობა თავისთვის, შინაგანს უშუალო თვითგადაყვანა გარეგანში და გარეგანში უშუალო თვითგადაყვანა შინაგანში. ფორმის ეს თვითმომართობა არის მოქმედება, საგნის როგორც რეალური საფუძვლის მოქმედება, საფუძვლის, რომელიც ხსნის თავის თავს იმისათვის, რომ სინამდვილე აწარმოოს; მეორე მხრივ იგი არის შემთხვევითი სინამდვილის მოქმედება, პირობების მოქმედება, სახელდობრ პირობების რეფლექსია თავის თავში და მათი თვითმოხსნა იმისათვის, რომ აწარმოონ სხვა სინამდვილე, თვით საგნის სინამდვილე. როდესაც ყველა პირობა არსებობს, საგანი აუცილებლად უნდა გადეს ნამდვილი, და თვით საგანიც ერთ-ერთი პირობაა, რადგან იგი, თავდაპირველად როგორც შინაგანი, თვითნაყ მხოლოდ წინასწარ ნაგულისხმევი. ეს განვითარება უშუალო სინამდვილე, როგორც შინაგანისა და გარეგანის ერთიანში დამთხვევის ცვლა, მათი ერთ მოძრაობაში გაერთიანებული დაპირისპირებული მოძრაობების ცვლა, არაა აუცილებლობა.

შენიშვნა. მართალია სწორად განსაზღვრავდნენ აუცილებლობას როგორც შესაძლებლობისა და სინამდვილის ერთიანობა. მაგრამ მხოლოდ ამგვარად გამოთქმული ეს განსაზღვრება ზერეულია და ამის გამო გაუგებარია. აუცილებლობის ცნება ძალიან ძნელია, სახელდობრ ძნელია იმით რომ იგი (თავისთავად) თვითონ ცნებაა, რომლის მომენტებიც ჯერ კიდევ სინამდვილენია, რომლებიც, მავე დროს, გავრცელებულა უნდა იქნეს როგორც მხოლოდ ფორმები, როგორც თავის თავში ძალდატანებით გამოყოფილი და გარდამავალი. ამის გამო ორ შემდეგ პარაგრაფში კიდევ უფრო დაწვრილებით გადმოვიცემთ აუცილებლობის შემადგენელ მომენტებს.

დანართი. როდესაც რამეზე ამბობენ, რომ იგი აუცილებელია, ჩვენ, უწინარეს ყოვლისა, ვიკითხეთ: რატომ? აუცილებელია, მაშასადამე, უნდა აღმოჩნდეს როგორც დადგენილი რამ (Gesetztes), როგორც გაშუალებული რამი. მაგრამ თუ ჩვენ მხოლოდ გაშუალებაზე შევჩერებით და მას არ გავცდილებით, ჩვენ მაინც არ გვექნება ის, რაც აუცილებლობად ენით. მარტოდენ გაშუალება აისი ის, რაც არის, არა თავისი თავის მეოხებით, არამედ სხვისა საშუალებით და, მაშასადამე, იგი არის აგრეთვე შემოუკუთარი რაღაც. აუცილებელისაგან, პირაქით, ჩვენ გვითხოვთ, რომ იგი იყოს ის, რაც არის, თავის თავის წყალობით, რომ იგი, მაშასადამე

სადამე, იყოს გაშუალებული და ამასთანავე თავის თავში შეიცავდეს გაშუალებას მოხსნილი სახით. ჩვენ ამის შესაბამისად აუცილებელია ვამბობოთ: იგი არის და, მაშასადამე, ჩვენ მას ვთვლით თავისი თავით უბრალო მიმართებად, რომელშიც სხვისით განპირობებულია ჩამოცილებულია.

ჩვეულ რეალურ აუცილებლობაზე ამბობენ, რომ იგი ბრმა არსო და ამას სამართლიანად ამბობენ, რამდენადაც მის პროცესში მზანო, როგორც ასეთი, ჯერ კიდევ არ არსებობს თავის თავში აუცილებლობის პროცესი იწყება გოფანტულ გარემოებათა არსებით, რომლებიც, როგორც ჩანს, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი არიან და რამეღვლით ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არ აქვთ. ეს გარემოებანი უშუალოდ სინამდვილეა, რომელიც თავის შიგნით თავის თავს უგრძნობს, და ამ უარყოფიდან ამ შებრუნებიდან ახალი სინამდვილე წარმოსდგება. ჩვენ აქ ისეთი შინაარსი გვექვს, რომელიც ფორმას მიხედვით თავის თავში გაორებულია: ის, ჯერ ერთი, არის იმ საგნის შინაარსი, რომელზეც ლაპარაკია, და, მეორე მხრივ, იგი არის გახსნულ გარემოებათა შინაარსი, რომლებიც ელნიდებიან როგორც რაღაც დღეებით და რომელთაც თავიდან როგორც ასეთებს ჩინიშენლობა გააჩნიათ. ეს შინაარსი, როგორც უმნიშვნელო რამ თავის თავში, ამ თავისი ხასიათის შესაბამისად, თავის უარყოფითად გარდაიქცევა და, ამრიგად, საგნის შინაარსი გახდება. უშუალოდ გარემოებანი როგორც პირობები იღებებიან, საფუძველში ჩაღიან, მაგრამ ამასთანავე ერთად შენახულ იქნებიან როგორც საგნის შინაარსი. მაშინ ამბობენ, რომ ამ გარემოებებისა და პირობებისაგან სრულიად სხვა რამ წარმოსდგაო და ამიტომ ბრმას უწოდებენ ისეთ აუცილებლობას, რომელიც ამ პროცესს წარმოადგენს. მაგრამ თუ პირობით, მიზანშეწონილ მოქმედებას განვიხილავთ, მაშინ აქ მიზნის სახით გვაქვს ისეთი შინაარსი, რომელიც ადრევე ცნობილია: ამიტომ ეს მოქმედება ბრმა კი არ არის, არამედ თვალბოლოვანია. თუ ვამბობთ, სამყაროს განგება მათესათ, მაშინ მხედველობაში გვაქვს, რომ მიზანი საერთოდ არ არის, რაც მოქმედებს, როგორც თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე შედეგი მიიღება, ისე რომ ის რაც მიიღება შედეგის სახით, შესაბამისია იმას, რაც ადრე ცნობილი და ნაწილობით იყო. თუმცა, სამყაროს გაგება როგორც აუცილებლობით განსაზღვრულისა და ღვთაებრივი განგების რწმენა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს განხილული როგორც ურთიერთგამომრიცხველი. როგორც მალე დავინახავთ, ღვთაებრივი განგება

აზრის მიხედვით, საფუძველად უდევს ცნება. ცნება არის აუცილებლობის კეშპირიტება და მას თავის თავში მოხსნილი სახით შეიცავს, ისევე როგორც პირობით, აუცილებლობა თავის თავში აღიარებს ცნება. აუცილებლობა მხოლოდ იმდენად არის ბრმა, რამდენად იგი არ არის შემეცნებული ცნებით და ამიტომ იმაზე უფრო უკლებლით არა არის არ, ვიდრე ბრმა ფატალიზმის საყვედურია, რომელსაც ისტორიის ფილოსოფიის უყენებენ იმის გამო, რომ იგი თავის ამოცანას ხელდას იმის აუცილებლობის შემეცნებაში, რაც კაცობრიობის ისტორიაში მომხდარა. თავისი ამოცანის ამგვარად გაგების გამო, ისტორიის ფილოსოფია თვლიდა იმ მნიშვნელობას იქნეს, და ისინი, ვინც ფიქრობენ, ღვთაებრივ განგებას თავის სკეპტის მიხედვით, რომ მისგან აუცილებლობას გამოირიცხავენ, ნამდვილად ამ აბსტრაქციის წყალობით განგებას ბრმა, უფროს თვითგნობაზე აქვეითებენ. ბუნებრივი რელიგიური ცნობიერება ლაპარაკობს ღვთის სამარადისო და გარღვეულ წინასწარდასაზღუბლობა შესახებ, და აი ამასია იმის გარკვევით და ცხადოდ აღიარება, რომ აუცილებლობა ღმერთის არსების კეთილია. აღმართი განსჯავდება ღმერთისაგან და თავისი კერძო მოსაზრებებისა და ნება-სურვილის მიხედვით თავისი კინიანობით და თვითგნობით მოქმედებს, და ამიტომ ხშირად მისი მოქმედებიდან სრულიად სხვა რამ გამოდის, ვიდრე იგი ფიქრობდა, ვიდრე მას სურდა; ღმერთმა კი, პირობით, იცის, რა სურს თვითონ მას, მის სამარადისო ნებას განსაზღვრავს. რა შინაგანი ან გარეგანი შემთხვევა, არამედ დაუბრკოლებლად სრულდება იმას, რაც სურს.

აუცილებლობის თვალსაზრისი საერთოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი გონებაგანწყობილებისა და კვლევისათვის. როცა იმას, რაც ხდება, განვიხილავთ როგორც აუცილებელს, ერთი შეხედვით სრულიად არათავისუფალ მდგომარეობად მოჩანს. ძველეს, როგორც ცნობილია, აუცილებლობა ესმოდათ როგორც ბედისწერა, თანამედროვე თვალსაზრისი კი, პირობით, ნუგეშის თვალსაზრისია. ეს უკანასკნელი კი საერთოდ იმას ნიშნავს, რომ, როდესაც ჩვენ ჩვენს მიზნებზე, ჩვენს ინტერესებზე ხელს ვიკლავთ, ამას ჩვენ იმ იმდენად ვცავთ, რომ ამისთვის სამაგიეროდ ვიკლავს მივიღებთ. ბედისწერა კი, პირობით, ნუგეშს არ იძლევა. თუ უფრო ახლოს განვიხილავთ ძველთა შეხედულებას ბედისწერაზე, მაშინ დავრწმუნდებით, რომ იგი არავითარ შემთხვევაში არ გვიჩვენებს არათავისუფლების შეგრძნულებას; არამედ, პირობით, იგი გვიჩვენებს თავისუფლების სურათს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არათავისუფ-

ფლება დამყარებულია დაპირისპირების შენარჩუნებაზე, ე. ი. ჩვენ ვილარებთ, რომ ის, რაც არის და რაც ხდება, ეწინააღმდეგება იმას, რაც უნდა იყოს და რაც უნდა ხდებოდეს. ძველთა შეხედულებაში კი ის აზრი იყო, რომ: ეინაიდან ასეთი რამ არსებობს, მაშასადამე, იგი არსებობს და არის სწორედ ისეთი, როგორიც უნდა იყოს. ამრიგად, აქ არ არსებობს არავითარი დაპირისპირება და, მაშასადამე, არ არსებობს აგრეთვე არც არავითარი არათვისებულება, არავითარი ტყვეობა და არავითარი ტანჯვა. როგორც ადრე მკვნიშნეთ, მართალია, ბელისწერისადმი ასეთი დამოკიდებულება, უმკველად არავითარი ნუგეშს არ იძლევა, მაგრამ ასეთი გონებაგანყოფილება არც საკითრებს ნუგეშს და სწორედ იმის გამო, რომ აქ სუბიექტურობას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია თავისი უსასრულო მნიშვნელობისათვის. სწორედ ეს თვალსაზრისი, როგორც გადაწყვეტი თვალსაზრისა მხედველობაში უნდა გვექონდეს ანტიკური და ჩვენი დღევანდელი, ქრისტიანული გონებაგანყოფილების შედარების დროს. თუ სუბიექტურობას გაიგებთ როგორც სასრულოვან უშუალო სუბიექტურობას, მისი კერძო მიღრეკილებებისა და ინტერესების შემთხვევითი და თვითნებური შინაარსით, საერთოდ გაიგებთ იმას, რასაც პირს, პირიქნებას უწოდებენ, საგნისაგან განსხვავებით, ამ რატყვის ემფატური მნიშვნელობით (იმ აზრით, რა აზრითაც სამართლიანად ამბობენ, საქმე ეხება ს ა გ ა ნ ს და არა პირსაო), მაშინ არ შეიძლება არ გაგვაკვიროს ძველთა მშვილმა მორჩილებამ ბედისადმი, არ შეიძლება ეს მათი გონებაგანყოფილება არ მიეჩინათ უფრო ამოღებულად და უფრო ღირსეულად, ვიდრე თანამედროვე განებაგანყოფილება, რომელიც კიუტლდ მისდევს თავის სუბიექტურ მიზნებს, და როდესაც მაინც ხედავს, იძულებულია ხელი აიღოს მათს მიმწვევა-განხორციელებაზე, მაშინ თავს იმ იმედით ინუგეშებს, რომ სამაგიერო ჯოლოს იგი სხვა ფორმით მიიღებს. შემდეგ უნდა ითქვას, რომ სუბიექტურობა არ არის მხოლოდ საგნის საპირისპიროდ მდგომი ცუდი და სასრული სუბიექტურობა, არამედ თავისი ქვეშაირების თანახმად იგი საგნის იმანენტური, და, მაშასადამე, როგორც უსასრულო სუბიექტურობა ის თვით საგნის ქვეშაირებაა. მაშინ ამრიგად გავებული ნუგეშის თვალსაზრისი სულ სხვა და უფრო მაღალ მნიშვნელობას იძენს, და სწორედ ამ აზრით ქრისტიანული რელიგია განხილული უნდა იქნეს როგორც ნუგეშის რელიგია, და სახელობრ, როგორც აბსოლუტური ნუგეშის რელიგია. ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია, შეიცავს მოძღვრებას: ღმერთის სურს, რომ ყოველი ადამიანი გამოსხნოლ იქნეს;

ამით ის არის გამოთქმული, რომ სუბიექტურობას დაუსრულებელი ღირებულება აქვს; შემდეგ, ქრისტიანული რელიგიის ნუგეშის სასუფეველი ის არის, რომ, რადგან აქ თვით ღმერთი გავებულია როგორც აბსოლუტური სუბიექტურობა, სუბიექტურობა კი კერძოობის მომენტს შეიცავს, ამით ჩვენი კერძოობაც აღიარებულია არა უბრალოდ ისეთ რამედ, რაც აბსტრაქტულად უნდა გარდაიქმნას, უარყოფილ უნდა იქნეს, არამედ ისეთ რამედ, რაც იმვე დროს შენახულ უნდა იქნეს. მართალია, ანტიკური ღმერთები იმავე დროს „პიროვნულ“ ღმერთებადაც ითვლებოდნენ; მაგრამ რომელიმე ზევსის, რომელიმე აპოლონის და ა. შ. პიროვნულობა ნამდვილი როდია, არამედ მხოლოდ წარმოდგენითია, ანუ, სხვანაირად თუ ვიტყვით, ეს ღმერთები მხოლოდ პერსონიფიკაციები, განსახიერებები არიან, რომლებიც როგორც ასეთი თვით თავის თავს არ იცნობენ და მხოლოდ სხვამ იცის მათ შესახებ; ძველი ღმერთების ამ ნაკლსა და ამ უძლეულებას ჩვენ ვნახულობთ აგრეთვე ძველთა რელიგიურ ცნობიერებაშიც, ეინაიდან მათ მიაჩნდათ, რომ არა მარტო ადამიანები, არამედ თვით ღმერთებიც ბელისწერას (ελεῖται/ελεῖται ანუ ελεῖται) ემორჩილებიანო, ხოლო ეს ბედისწერა წარმოდგენილი ჰქონდათ როგორც აუხსენილი აუცილებლობა, როგორც სასრული უპიროვნო, უთვითეო (Selbstlose) და ბრმა. პირიქით, ქრისტიანული ღმერთი არის არა მარტო ცნობილი, არამედ თავისთავის საყვებით მცოდნე ღმერთი და არა მხოლოდ წარმოდგენილი, არამედ უფრო აბსოლუტურად ნამდვილი პიროვნება.

აქ აღძრული საკითხების უფრო დაწვრილებითი განხილვა და შემდგომი განვითარება თუმცა რელიგიის ფილოსოფიის საქმეა; აქ შეიძლება კიდევ შევინშნოთ, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია, კერძო ყოველივე ის, რაც მას ემართება, გაიგოს იმ ძველ ანდაზის აზრით რომელიც ამბობს: „ყოველი ადამიანი თვითონ არის საკუთარი ბედნიერების მქედელი“. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი საერთოდ მხოლოდ თავის საკუთარ ნაყოფს იმკის. საწინააღმდეგო შეხედულება კი ისაა, რომ ჩვენ სხვა ადამიანებს, გარემოებათა არახელსაყრელობასა და სხვა ამგვარ ამბებს ემართებათ იმას, რაც ჩვენ თავს გვატყდება; ეს ისევ არათავისუფლების თვალსაზრისი და ამავე დროს უმკაცრობის წყაროა. ხოლო როდესაც ადამიანი, პირიქით, აღიარებს, რომ ყოველივე, რაც მას ემართება, მხოლოდ მისი საკუთარი გეოლუკია და მხოლოდ მისი საკუთარი დანაშაულია, მაშინ ის ისე იქცევა, როგორც თავისუფალი და თავისი ცხოვრების ყველა ვითარებაში მის წყაშს, რომ იგი უსამართლობას არ ზანიცდის. ის ადამიანი,

რომელიც უკმაყოფილოა თავისი თავისა და თავისი ბედისა, ბევრ შუა საზოგადოებასა და უმართებულო საქციელს იდენს სწორედ იმ ყალბი წარმოდგენის გამო, რომ სხვები მის მიმართ თითქმის უსამართლო ბასს სწავლიან. მართალია, ბევრი შემთხვევითიც არის იმაში, რაც ჩვენს თავს ზდება, მაგრამ ამ შემთხვევითაც თავისი საფუძველი ადამიანის ბუნებრიობაშია აქვს. მაგრამ თუ ადამიანს სხვა ყოველივეში საკუთარი თავისუფლების შეგნება აქვს, ის უსამართლობა, რაც მას ზდება, მისი სულის პარმონიასა და სიმშვიდეს ვერ დაარღვევს. ამრიგად, ადამიანთა კმაყოფილება და უკმაყოფილება, მამასადაც, თვით მათი ბედით განისაზღვრება მათი შეხედულებით აუცილებლობაზე.

§ 148.

პირობის, საგნისა და მოქმედების ამ სამ მომენტს შორის

ა. პირობა ა) არის წინასწარ დადგენილი; როგორც მხოლოდ და დგენილი ის მხოლოდ შეფარდებითია საგნის მიმართ, მაგრამ როგორც წინასწარი ის თავისთავად შემთხვევითია, გარდა იმ მდგომარეობა, რომელიც არსებობს საგნთან შეუფარდებლად. მაგრამ ამ შემთხვევითობაში საგნის მიმართ, რომელიც ტრიალობას წარმოადგენს, ეს წინასწარ საერაულო, წინასწარ საგულისნმო ასევე დროს პირობათა სრული წარება. პირობები პასიურობა, საგნისათვის გამოიყენება როგორც მასალა და ამიტომ საგნის შინაარსში შედის; ისინი აგრეთვე ამ შინაარსს შეესაბამებიან და მთელ მის განსაზღვრებას უკვე თავის თავში შეიცავენ.

ბ. საგანიც სწორედ ასევე არის ა) რაღაც წინასწარ დადგენილი წინამძღვარი; როგორც ნაფულისხმევი, დადგენილი, ის მხოლოდ რაღაც შინაგანი და შესაძლებელია, ხოლო როგორც წინასწარი — თავისთვის დამოუკიდებელი რაღაც შინაარსი. პირობათა გამოყენების საშუალებით საგანი იძენს თავის გარეგანს სხვაობას, ზდება მისი შინაარსის განსაზღვრებათა რეალიზაციას. რომელიც თავისმხრე შეესაბამებიან პირობებს, ასე რომ აღმოჩნდება, რომ საგნი წინასწარმყოფი პირობების მიერ და თავის განსაზღვრებებს მათ უნდა უმაღლდეს.

გ. მოქმედებაც სწორედ ასევე ა) არის თავისთვის (რომელავე ადამიანი, რომელიც სახით), დამოუკიდებლად არსებ

ლო, და ამასთანავე იგი შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც არის პირობები და საგნები. ა) იგი არის მოძრაობა, რომელსაც პირობები გადაქცეს საგანში, ხოლო უკანასკნელი — პირობებში, როგორც არსებობის სფეროში, ანუ, უფრო სწორად, მოძრაობა, რომელსაც საგანი გამოჰყავს პირობებიდან, რომლებშიც იგი არსებობს თავისთავად, და რომელიც საგანს აძლევს არსებობას იმ არსებობის მოხსნის საშუალებით, რაც პირობებს გააჩნია.

რამდენადაც ამ სამ მომენტს ერთმანეთის მიმართ აქვთ დამოუკიდებელი არსებობის ფორმა, ეს პროცესი შეიძლება გარეგანი აუცილებლობის სახით. ამ აუცილებლობას თავის საგნად აქვს რომელიმე შეზღუდული შინაარსი. ვინაიდან საგანი არის ეს მთელი მართი განსაზღვრულობაში; მაგრამ რადგანაც ეს მთელი თავისი თავისთვის გარეგანი თავისი ფორმით, ამით იგი გარეგანი თავისთვისაც აგრეთვე თავის თავშიც და თავის შინაარსშიც, და ეს გარეგანობა საგანში არის მისი შინაარსის ზღუდე (მიწანი).

§ 149.

ამიტომ აუცილებლობა თავისთავად არის ერთიანი, თავის თავის იგივეური, მაგრამ შინაარსით სავსე არსება, რომელიც თავის თავში ისე ვლინდება, რომ მისი განსხვავებები იღებენ და მოუძღვრებელ ნამდვილეთა ფორმას, და ეს იგივეური არის ამევე დროს, როგორც აბსოლუტური ფორმა, უშუალოდ მოხსნის მოქმედება გაშუალებაში, და გაშუალება უშუალოდ.

— ის, რაც აუცილებელია, არსებობს რომელიც სხვის საშუალებით, რომელიც დამოუკიდებელია გამაშუალებელ საფუძველად (საგანი და მოქმედება) და რომელიც უშუალოდ სინამდვილედ, შემთხვევითი რამედ, რაც ამევე დროს პირობაა. აუცილებელი როგორც რომელიც სხვისი მეოხებით არსებული არ არის თავისთავად და თავისთვის, არამედ მხოლოდ და დგენილი არაა არის. მაგრამ ეს გაშუალება ასევე უშუალოდ თავისი თავის მოხსნა; საფუძველი და შემთხვევითი პირობა უშუალოდ მისი გადმოცემა, რის გამოც ის დადგენილობა სინამდვილედ მოიხსნება და საგანი თავის თავის დაუბრუნდება. ამ დაბრუნებაში თავისი თავის შიგნით აუცილებელი უბრალოდ არის როგორც განუპირობებელი სინამდვილე. ამრიგად, აუცილებელი არის ის, რაც

გაშუალეზულია გარემოებათა წრით: ის ასეთია, რადგან გარემოებანი ასეთია, და ამავე დროს იგი ასეთია უშუალოდ — იგი ასეთია, იმიტომ რომ იგი არის.

ა. სუბსტანციულობის დამოკიდებულება

§ 150.

აუცილებელი არის თავის თავში აბსოლუტური დამოკიდებულება, ე. ი. (წინა პარაგრაფებში) განვითარებული პროცესი, რომელშიც ურთიერთობა ასევე ხსნის თავის თავს და გადავსავს აბსოლუტურ იგვევებად.

თავისი უშუალო ფორმით იგი არის სუბსტანციულობისა და აქციდენციულობის ურთიერთდამოკიდებულება. ამ ურთიერთდამოკიდებულების აბსოლუტური იგვევით თავის თავთან არის სუბსტანცია როგორც ასეთი, რომელიც როგორც აუცილებლობა შინაგანი არსებობის ამ ფორმის უარყოფაა, მაშასადამე, თავის თავს დაადგენს როგორც სინამდვილეს. მაგრამ სწორედ ასევე იგი არის იმ გარეგანი არსებობის უარყოფითობა, რომლის მიხედვით, როგორც უშუალო, მხოლოდ აქციდენციულობა რომ არის, რაც მართლაც ამ თავის შესაძლებლობის წყალობით სხვა რომელიმე სინამდვილეში გადადის. ეს გადასვლა სუბსტანციულობის იგვევებაა როგორც ფორმის მოქმედება (§§ 148, 149).

§ 151.

ამრიგად, სუბსტანცია არის აქციდენციების ტოტალობა, რომლებშიც იგი ცხადდება როგორც მათი აბსოლუტური უარყოფითობა, ე. ი. როგორც აბსოლუტური ძალა, და ამავე დროს როგორც ყოველგვარი შინაარსის სიმდიდრე. მაგრამ ეს შინაარსი სხვა არა არის არა, თუ არა თვითონ ეს გამოვლენა (მანიაფესტაცია), რამდენადაც თავისი თავის შიგნით რეფლექტირებული, შინაარსში გადასული თვით განსაზღვრულობა, თავის მხრივ, მხოლოდ ფორმის მომენტია, რომელიც სუბსტანციის ძლიერებაში გადადის. სუბსტანციულობა ფორმის აბსოლუტური მოქმედებაა და აუცილებლობის

ძლიერება, და ყოველგვარი შინაარსი მხოლოდ მომენტია, რაც მხოლოდ ამ პროცესს ეკუთვნის, ფორმისა და შინაარსის აბსოლუტური გარდაქმნა ერთმანეთში.

დანართი. ფილოსოფიის ისტორიაში ჩვენ ვხვდებით სუბსტანციას როგორც სპინოზისტური ფილოსოფიის პრინციპს. ამ ფილოსოფიის მნიშვნელობისა და ღირებულების შესახებ, ფილოსოფიისა, რომელიც ისევე სახელგანთქმულია, როგორც ყბადაღებულა, სპინოზას გამოსვლის დღიდან დღემდე გაუგებრობანი წარმოიშვა და მასზე ბევრი რამ მიტებული-მოკბული თქმულა. სპინოზას სისტემას უმთავრესად უსაყვედურებდნენ ათეიზმს, შემდეგ კი მოგვიანებით პანთეიზმს და სახელდობრ იმის გამო, რომ სპინოზას დმერთი ესმოდა როგორც სუბსტანცია და როგორც მხოლოდ სუბსტანცია. რა მნიშვნელობა უნდა მივაწიოთ ამ საყვედურებს, გამოჩნდება, თუ უწინარეს ყოვლისა ყურადღებას მივაქცევთ იმ ადგილს, რომელიც სუბსტანციას ლოგიკური იდეის სისტემაში უჭირავს. სუბსტანცია იდეის განვითარების პროცესში არსებითი საფეხურია; მაგრამ თვითონ იგი არ არის აბსოლუტური იდეა, არამედ იგი იდეა აუცილებლობის ჭერ კიდევ შეზღუდულ ფორმაში. მართალია, ღმერთი აუცილებლობაა, ან, როგორც შეიძლება კიდევ სხვანაირად გამოთქვას, აბსოლუტური საგანია, მაგრამ ამავე დროს იგი აბსოლუტური პიროვნებაა, და ეს სწორედ ის პუნქტია, რომელსაც სპინოზამ ვერ მიადწია და რომლის მიმართ უნდა აღიარებულ იქნეს, რომ სპინოზას ფილოსოფია უკან ჩამორჩა ღმერთის ქეშმარიტ ცნებას, რაც ქრისტიანული რელიგიური ცნობიერების შინაარსს შეადგენს. სპინოზა წარმოშობით ებრაელი იყო და საერთოდ აღმოსავლური შეხედულება ის შეხედულებაა, რომელმაც მის ფილოსოფიაში აზრის შესახებ გამოხატულება პოვა და რომლის თანამადაც ყოველი სასრული მხოლოდ წარმავალი რამ არის, რაც ჰქრება. თუმცა სუბსტანციულობა ერთიანობის ეს აღმოსავლური შეხედულება ყოველი შემდგომი ქეშმარიტ განვითარების საფუძველს წარმოადგენს, მაგრამ მასზე შეჩერება მაინც არ შეიძლება. ის, რაც მას აცლია, ესაა ინდივიდუალობის დასავლური პრინციპი, რომელმაც სპინოზიზმის ერთდროულად ფილოსოფიური ფორმით პირველად ლიბანიციის მონაღოლოგიაში იჩინა თავი. ახლა თუ აქედან შევხედავთ სპინოზას ფილოსოფიის მიმართ წყვეტებულ ბრალდებას ათეიზმის შესახებ, მაშინ უნდა ვიღიროთ, რომ ეს საყვედური უკუგდებულ უნდა იქნეს როგორც დაუძალბებელი, რადგან ეს ფილოსოფია არათუ არ უარყოფს

უარყოფითს და წარმოშობას რაღაც მოქმედებას (Wirkung), რაღაც სინამდვილეს, რომელიც ამრიგად მხოლოდ და დ გ ე ნ ი ლ ი რ ა ი არის, მაგრამ მოქმედების პროცესის წყალობით ამავე დროს აუცილებელი სინამდვილე.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. მიზეზს, როგორც თ ა ე დ ა პ ი რ ე ლ ს გ ა ნ ს აქვს აბსოლუტური თვითმყოფლობის, დამოუკიდებლობის (Selbstständigkeit) და მოქმედების მიმართ მუდმივი არსებობის განსაზღვრება; მაგრამ აუცილებლობაში, რომლის იგივეობას შეადგენს სწორედ ზემოთქმული თავდაპირველობა, იგი მხოლოდ მოქმედებაში გადადის. რამდენადაც აქ კვლავ ლაპარაკი შეიძლება იყოს განსაზღვრულ შინაარსზე, მოქმედებაში არ არსებობს სხვა შინაარსი, გარდა იმისა, რაც მიზეზშია; ზემოაღნიშნული იგივეობა თვით აბსოლუტურ შინაარსს წარმოადგენს. მაგრამ ეს იგივეობა აგრეთვე ფორმის განსაზღვრებაც არის: მიზეზის თავდაპირველობა იხსნება მოქმედებაში, რომელშიც ის თავის თავს და დ გ ე ნ ი ლ ი ბ ა დ ა ქ ე ე ს. მაგრამ მიზეზი ამით არ გამჭრალა, ისე რომ ნ ა მ დ ე ვ ი ლ ი მხოლოდ ნამოქმედარი იყოს. რადგან და დ გ ე ნ ი ლ ი ბ ა ე აქვე უმუშაოდ არის მოხსნილი: იგი უფრო არის მიზეზის რეფლექსია თავის თავში, მისი თავდაპირველობა; მხოლოდ მოქმედებაში არის მიზეზი ნამდვილი და არის მიზეზი. ამიტომ მიზეზი, განხილული თავისთავად და თავისთვის (თავის თვითუარყოფაში, თვითშეზღუნებაში) არის causa sui. ი ა კ ბ ს, რომელიც გ ა შ უ ა ლ ბ ი ს ცალმხრივ წარმოადგენს ჩაეფლო (Briefe über Spinoza, 2-те Ausg. S. 416) „წერა“ ლეხი სპინოზაზე, მე-2 გამოც. გვ. 416), მხოლოდ ფორმალურად მიაჩნდა causa sui (effectus sui იგივეა), მიზეზის ეს აბსოლუტური ქვეშაობა. მან შეინიშნა აგრეთვე, რომ ღმერთი უნდა განსაზღვროს არა როგორც სა ე ჟ ე მ ე ლ ი, არამედ არსებითად როგორც მიზეზი. მის რომ უფრო საფუძვლიანად გაეაზრებინა მიზეზის ბუნება, მაშინ იგი მიხედვითად, რომ მან ამით ვერ მიაღწია იმას, რაც სურდა. თვით სა ს რ უ ლ მიზეზსა და მის წარმოადგენაში ეს იგივეობა არსებობს შინაარსის მიმართ; წვიმა — მიზეზი და სინოტივე — მოქმედება ერთი და იგივე არსებული წყალია რაც შევხება ფორმას, მოქმედებაში (სინოტივე) მიზეზი (წვიმა) სცილდება, მაგრამ ამით სცილდება აგრეთვე მოქმედების განსაზღვრებას, რომელიც უმიზეზოდ არაფერს წარმოადგენს და მხოლოდ განუარჩეველი სინოტივე რჩება.

მიზეზი მიზეზობრივი დამოკიდებულების ჩვეულებრივი გაგებით სა ს რ უ ლ ი ა, რამდენადაც მისი შინაარსი სასრულია (როგორც სასრულ სუბსტანციებში) და რამდენადაც მიზეზსა და მოქმედებას წარმოუდგენენ როგორც ორ სხვადასხვა დამოუკიდებელ არსებობად, მაგრამ ისინი ასეთი არიან მხოლოდ მაშინ, როცა ხდება მათი აბსტრაქტიზება მიზეზობრიობის დამოკიდებულებიდან. რადგან სასრულობაში ჩვენ არასოდეს არ გამოვლივართ ფორმათა განსაზღვრებების განსხვავების ფარგლებიდან მათს მიმართებაში, ამიტომ მიზეზი რიგრიგობით განსაზღვრება აგრეთვე როგორც და დ გ ე ნ ი ლ ი რამ, ან როგორც მოქმედება (ნამოქმედარი); ამ მოქმედებას თავის მხრივ კვლავ აქვს სხვა მიზეზი, და ასე წარმოითქმა აქვე პროგრესი მოქმედებიდან მიზეზებისკენ უსასრულოდ. სწორედ ასევე წარმოითქმა და დ გ ე ნ ი ლ ი პროგრესი, როდესაც მოქმედება, მოქმედებით გამოწვეული შედეგი, განაღწა მიზეზთან იგივეობის მხრივ, თავად განსაზღვრება როგორც მოქმედი მიზეზი და იმავე დროს როგორც რომელიმე სხვა მიზეზი, რამეღაც, თავის მხრივ, წარმოშობს სხვა მოქმედებებს და ა. შ. უსასრულოდ.

და ნ ა რ თ ი. რამდენადაც განსჯა ცდილობს ამხედრდეს სუბსტანციულობის წინააღმდეგ, იმდენადვე იგი, პირიქით, მიჩვეულია მიზეზობრიობას, ე. ი. მიზეზსა და მოქმედების ურთიერთმოკიდებულებას; როდესაც საქმე იმას ეხება, რომ ესა თუ ის შინაარსი გაგებულ იქნეს როგორც აუცილებელი, განსჯის რეფლექსია თავის ამოცანად ისახავს ეს შინაარსი უმთავრესად მიზეზობრივი დამოკიდებულებაზე დაიყვანოს. თუმცა ეს დამოკიდებულება უეჭველად აუცილებლობას ეკუთვნის, ის მაინც მხოლოდ ერთი მხარეა აუცილებლობის პროცესში, რომელიც ამაღენადვე მიზეზობრიობაში მოქმედებს. გაშუალების მოხსნას წარმოადგენს და თავის თავს ამეღენებს როგორც უბრალო მიმართება თავის თავთან. თუ შეჩერდით მიზეზობრიობაზე როგორც ასეთზე, მაშინ ჩვენ გვეჩვენება იგი არა მის ქვეშაობაში, არამედ როგორც სასრულო მიზეზობრიობა, და მაშინ ამ დამოკიდებულების სასრულობა ის არის, რომ მიზეზი და მოქმედება შენარჩუნებულია მათს განსხვავებულობაში. მაგრამ მიზეზი და მოქმედება არაით გნსხვავებულია, არამედ ამდენადვე ერთიანი (იგივეობრივი) არიან, და ეს გარემოება შეიძლება ენათობა აგრეთვე ჩვენს ყოველდღიურ შეგნებაში; ჩვენ სწორედ მიზეზის შესახებ ვამბობთ, რომ ის იმდენად არის მიზეზი, რამდენად

მოქმედებას იწვევს, ხოლო მოქმედების შესახებ ეაზობით, რომ იგი მხოლოდ იმდენად არის მოქმედება, რამდენადაც აქვს მიზეზი. მაშასადამე, მიზეზი და მოქმედება ორივე შინაარსით ერთი და იგივეა და მათ შორის განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს მხოლოდ განსხვავებას და დგენასა და დადგენილობას შორის, მაგრამ ფორმის ეს განსხვავება კვლავ მოხსნის თავის თავს, ასე რომ მიზეზი მიზეზია არა მარტო რომელიმე სხვისა, არამედ იგი მიზეზია აგრეთვე თავისი თავისა, და მოქმედებაც მოქმედება არა მხოლოდ რომელიმე სხვისა, არამედ იგი მოქმედებაა აგრეთვე თვით თავისი თავისა. საგანთა სასრულობა ამისდა მიხედვით იმას ნიშნავს, რომ მაშინ როდესაც მიზეზი და მოქმედება თავიანთი ცნობის თანახმად იგივეობრივი არიან, ეს ორი ფორმა მაინც თავიანთი სახით გათიშული გვხვდება, ასე რომ, მართალია, მიზეზი აგრეთვე მოქმედებაცაა, ხოლო მოქმედება ასევე მიზეზია, მაგრამ მაინც პირველი არის მოქმედება არა იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც ის მიზეზია, და მოქმედება არის მიზეზი არა იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც ის მოქმედებაა. ეს კვლავ იძლევა უსასრულო პროგრესს მიზეზთა უსასრულო მწკრივის სახით, რაც ამასთანვე შედგება როგორც მოქმედებათა უსასრულო მწკრივი.

§ 154.

მოქმედება განსხვავებულია მიზეზისაგან; მოქმედება როგორც ასეთი არის და დგენილობა. მაგრამ დადგენილობა არის აგრეთვე რეფლექსია თავის თავში და უშუალოა, დ მიზეზის მოქმედება, მისი დადგენა, ამავე დროს არის წინასწარი და გენა, რამდენადაც მტკიცედ ვიცავთ მოქმედების განსხვავებას მიზეზისაგან. ამით, მაშასადამე, არსებობს სხვა სუბსტანციები, რომლის მიმართ ხდება მოქმედება. ეს სხვა სუბსტანციები კი, რომლის მიმართ ხდება მოქმედება, არის თავიანთი უარყოფითობა და არაა აქტიური, არამედ იგი პასიურია მაგრამ როგორც სუბსტანცია, იგი აქტიურია, მოხსნის თავდაპირველად წინასწარ დადგენილ უშუალობას და მასში დადგენილ მოქმედებას; ის რეაგირებას ახდენს. ე. ი. ხსნის პირველი სუბსტანციის აქტიურობას, რომელიც, თავის მხრივ, ასევე ხსნის თავის უშუალო დადგენილობას ან თავს თავში დადგენილ მოქმედებას. მაშასადამე, ეს პირველი სუბსტანცია ხსნის მეორე სუბსტანციის

აქტიურობას და ასევე რეაგირებას ახდენს. ამრიგად, მიზეზობრიობა გადადის ერთიერთ მოქმედების დამოკიდებულებაში.

შენიშვნა. თუმცა ურთიერთმოქმედებაში მიზეზობრიობა ჯერ კიდევ არ არის თავის კვშმარტ განსაზღვრებაში დადგენილი, მიზეზთა და მოქმედებათა უსასრულო პროგრესი მაინც მოხსნილია როგორც პროგრესი კვშმარტ სახით, ვინაიდან სწორხაზობრივი გადასვლა მიზეზებიდან მოქმედებებზე და მოქმედებებიდან მიზეზებზე თავისი გზიდან გადახრება და შებრუნებული მიმართულებას იღებს. უსასრულო პროგრესის ეს მიმართულება თავის თავში ჩაკეტილი დამოკიდებულებისაკენ მარტივი რეფლექსიაა, ისე როგორც ყველგან, ამ უპირი განმეორებაში არსებობს მხოლოდ ერთი და იგივე რამ, სახეობრივ ერთი და რომელიმე სხვა მიზეზი და მათი მიმართება ერთმანეთთან. მაგრამ ამ მიმართების განვითარება, ურთიერთმოქმედება, თავად არის განსხვავებული მიმართებით ცვლა, — განსხვავება არა მიზეზებისა, არამედ მოქმედებისა, რომელიც თავის თავში იმდენად ადებული, დგენდება მეორე მომენტით, სწორედ იმიტომ, რომ ისინი გაუთიშავნი და ამის გამო იგივე ურთიერთობა, რადგანაც მიზეზი მიზეზია მოქმედებაში, და პირიქით, მოქმედება მოქმედება მიზეზში.

C. ერთიერთ მოქმედება

§ 155.

ურთიერთმოქმედებაში განსხვავებულად მიწნეული განსაზღვრებები (x) თავის თავად ერთი და იგივე; ერთი მხარე ისევე არის მიზეზი, ისევეა, თავდაპირველი, აქტიური, პასიური და ა. შ., როგორც მეორე მხარე. სწორედ ასევე ორივე მხარეში ერთი და იგივე არის რომელიმე სხვა განსაზღვრების წინასწარ დადგენა და მასზე მოქმედება, უშუალო თავდაპირველობა და დადგენილობა შენაცვლების საშუალებით. თავისი უშუალობის გამო მიზეზი, ადებული როგორც პირველი მიზეზი, პასიურია, და დგენილობა და მოქმედებაა. ამიტომ ზემოთ დასახელებული ორი მიზეზის განსხვავება ცარიელია და უშინაარსო და, თუ სწორედ ვიცით, თავის თავად არსებობს მხოლოდ ერთი მიზეზი, რომელიც თავის მოქმედებაში თავის თავს როგორც სუბსტანციის ისევე

სსნის, როგორც ამავე მოქმედებაში განამტკიცებს თავის დამოუკიდებლობას როგორც მიზეზის დამოუკიდებლობას.

§ 156.

მეგრამ ეს ერთიანობა არის აგრეთვე თ ა ვ ი ს თ ვ ი ს, რადგან მომენტთა მთელი ეს ცეცხლ სწორედ მიზეზის მიერ თავისი თავის დაღიწევაა, და მხოლოდ ეს დაღეგნება არის მისი არსი. განსხვავებათა უმნიშვნელობა არის არა მხოლოდ თავისთავად ანუ ჩვენი რეფლექსია (წინა პარაგრაფი), არამედ თვითონ ურთიერთმოქმედება იმას ნიშნავს, რომ თვითული დაღეგნილი განსაზღვრება კვლავ იხსნება და იქცევა დაპირისპირებულიად, მაშასადამე, ნიშნავს მომენტთა იმ უმნიშვნელობის დაღეგნას, რომელიც არის თავის თავად. თავდაპირველობაში დაღეგნილება მოქმედება, ე. ი. თავად პირველობა იხსნება; მიზეზის მოქმედება რეაქციად იქცევა და ა. შ. და ა. რ. თ. უ რ თ ი ე რ თ მ ი ქ მ ე ღ ბ ა მიზეზობრივი დამოკიდებულება, დაღეგნილი მის სრულ განვითარებაში, და ეს დამოკიდებულება სწორედ, რომელსაც ჩვეულებრივად რეფლექსია თავს აფარებს, როდესაც ის რწმუნდება მიზეზობრიობის თვალსაზრისით ნივთთა განხილვის არასაკმარისობაში ზემოაღნიშნული უსასრულო პარაგრესის გამო. ასე, მაგალითად, ისტორიულ გამოკვლევებში, უპირველეს ყოვლისა, განიხილავენ საკითხს, ამა თუ იმ ხალხის ხასიათი და ზნე-ჩვეულებანი მის სახელმწიფო წყობილებისა და კანონების მიზეზია, თუ, პირიქით, ისინი მათი შედეგებია, მა შემდეგ გადავიან ამ ორი ფაქტორის — ხასიათისა და ზნე-ჩვეულებების გაგებაზე, ერთი მხრივ, და სახელმწიფო წყობილებისა და კანონების გაგებაზე, მეორე მხრივ, — ურთიერთმოქმედების თვალსაზრისით, ასე რომ მიზეზი იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც იგი მიზეზია, ამავე დროს ის მოქმედებაცაა, და მოქმედებაც იმ მიმართებით, რა მიმართებითაც იგი მოქმედებაა, ამავე დროს ის მიზეზი არის. იგივე ხდება ბუნების, განსაკუთრებით კი, ციკლური ორგანზმის განხილვის დროს, ორგანზმისა, რომლის ცალკეული ორგანზება და ფუნქციები ერთმანეთის მიმართ აგრეთვე ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულებაში იმყოფებიან. თუმცა მართალია ურთიერთმოქმედება მიზეზისა და მოქმედების დამოკიდებულების უთუოდ უახლოესი კემპარტებაა, და იგი, ასე ვთქვათ, ცნების ზღუერბლზე დგას, მაგრამ მინიმ და სწორედ ამის გამო არ უნდა დაკმა-

ყოფილდით ამ დამოკიდებულების გამოყენებით, რამდენადაც საქმე ეხება ცნებებით შემეცნებას. თუ მხოლოდ ურთიერთმოქმედების თვალსაზრისით განიხილვენ შინაარსს და ამაზე შორის არ მიდიან, მაშინ განხილვის ასეთი წესი მართლაც სრულიად მოკლებულია ყოველგვარ ცნებას: მაშინ საქმე გააქვს მშრალ ფაქტთან, და გამოულების მოთხოვნა, რომელიც მიზეზობრივი დამოკიდებულების გამოყენების მთავარი მომენტია, კვლავ დაუმყოფილებელი რჩება. თუ საკითხს უფრო ახლოს განვიხილავთ, ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულების გამოყენებისას უკმარება იმით გამოიხატება, რომ ეს დამოკიდებულება, იმის მაგიერ, რომ ცნებისათვის ეკვივალენტად იქნეს მიჩნეული, თვით, პირიქით, ჭერ გაგებას მოითხოვს. ხოლო იმისათვის, რომ ეს მოხდეს და გავიგოთ ურთიერთმოქმედების დამოკიდებულება, მისი ორი მხარე უშუალო მიცემულობაში არ უნდა დავტოვოთ, არამედ, როგორც ზემოთ ორ წინა პარაგრაფში აღვნიშნეთ, მათში მესამის, უმაღლესის მომენტი უნდა შევიცნოთ, რომელიც სწორედ ე ნ ე ბ ა ა. თუ მაგალითად, სპარტული ხალხის ზნე-ჩვეულებას განვიხილავთ როგორც მისი სახელმწიფო წყობილების შედეგს, ხოლო მის სახელმწიფო წყობილებას, პირიქით, როგორც მისი ზნე-ჩვეულების შედეგს, მაშინ განხილვის ეს წესი შეიძლება სწორედ იყოს, მაგრამ ეს გაგება მაინც არ იძლევა საბოლოო დაკმაყოფილებას, იმიტომ რომ ამით ჩვენ ნამდვილად ვერ შევიცნობთ ამ ხალხის ვერც სახელმწიფო წყობილებისა და ვერც ზნე-ჩვეულებას. დაკმაყოფილებას და ამ შემეცნებას მხოლოდ მაშინ მივიღებთ, როდესაც გავიგებთ, რომ ამ ორ მხარეს, აგრეთვე ყველა სხვა დანარჩენ განსაკუთრებულ მხარეებს, რომელსაც სპარტული ხალხის ცხოვრება და ისტორია გვიჩვენებს, საფუძვლად ეს ცნება უდგეს.

§ 157.

ამრიგად, ეს წმინდა მონაცემობა თვით თავის თავთან არის გამოქმდ ა ვ ე ბ უ ლ ი ანუ დაღეგნილი აუცილებლობა. აუცილებლობის კემპირა, როგორც ასეთი, იგივეობაა, როგორც ჭერ კიდევ შ ი ნ ა გ ა ნ და დაფარული იგივეობა, იმიტომ რომ იგი ისეთი საგნების იგივეობაა, რომლებიც ნ ა მ დ ე ი ლ ე ბ ა დ ითვლებიან, მაგრამ რომელთა დამოუკიდებლობა მაინც სწორედ აუცილებლობა უნდა იყოს. იმიტომ სუბსტანციის სვლა მიზეზობრიობასა და ურთიერთმოქმედებაში მხოლოდ და დ-22. ჰეგელი

გ ე ნ ა ა იმისა, რომ დამოუკიდებლობა უსასრულო უარყოფითი (შებრუნებული) მიმართებაა თავის თავთან, — ის საერთო უარყოფითი (შებრუნებული) მიმართებაა, რომელშიც განსხვავება და გაშუალება გარდაიქმნება ერთმანეთის მიმართ დამოუკიდებელ ნამდვილ სკანთა თვდაპირველობად; — ის უსასრულო მიმართება თავის თავთან იმიტომ, რომ მათი დამოუკიდებლობა სწორედ მხოლოდ მათი იგივეობაა.

§ 158.

ამრიგად, აუცილებლობის ეს ჭეშმარიტება (როგორც თვითგანაზღვრის სინამდვილე) არის თავისუფლება, და სუბტანციის ჭეშმარიტება არის სი, — დამოუკიდებლობა, რომელიც, თუმცა არის თავის თავისაგან თავისი თავის განზიდვა, უკუდგება განსხვავებულ დამოუკიდებელ არსებობად, მაგრამ სწორედ როგორც ეს განზიდვა, უკუდგება მაინც თავისი თავის იგივერთა, და ეს თავის თავთან მყოფი ურთიერთმომართობა მხოლოდ თავის თავთან რჩება დანართი. აუცილებლობის ჩვეულებრივად უწოდებენ მაკერს და სამართლიანად უწოდებენ ასე, რამდენადაც არ სცილდება მას როგორც ასეთს, ე. ი. მისი უშუალო სახის ფარგლებს აქ ჩვენს წინაშე რაღაც მდგომარეობა ან საერთოდ რაღაც შინაარსი, რომელსაც გააჩნია დამოუკიდებელი მდგარი არსებობა თავისთვის, და აუცილებლობაშიც უპირველეს ყოვლისა ისაა ჩამარხული, რომ ამ შინაარსს უტევს რომელიმე სხვა შინაარსი, რის გამოც პირველი იღუპება; ესაა სწორად უშუალო ანუ აბსტრაქტული აუცილებლობის სიმკაცრე და სივალღე. ამ განსხვავებულთა ერთიანობა, რომლებიც აუცილებლობაში წარმოდგენილი არიან როგორც ერთმანეთთან დაკავშირებული და ამიტომ კარგავენ თავიანთ დამოუკიდებლობას, ჭერჭერობით მხოლოდ შინაგანია და ჭერ კიდევ არ არსებობს იმათთვის, ვინც აუცილებლობას ემორჩილება; მაშინ თავისუფლება ამ თვალსაზრისით მხოლოდ და მხოლოდ აბსტრაქტული თავისუფლებაა, რომელსაც მხოლოდ იმით გადავარჩენთ ხოლმე, რომ უარს ვამბობთ იმაზე, რისაც უშუალოდ წარმოვადგენთ და რაც უშუალოდ გვაგაჩნია. მაგრამ, როგორც აქამდე დავინახეთ, აუცილებლობის პრაქტისი იმგვარია, რომ მისი წყალობით

თავიდან არსებული მოუხეშავი გარეგანობა დაძლეულ იქნება და მისი შინაგანი ბირთვი გამოვლავნდება. მაშინ აღმოჩნდება, რომ ერთმანეთთან დაკავშირებული არსებობანი სინამდვილეში ერთმანეთისათვის უცნობი არ არიან და მხოლოდ ერთი მთლიანის მომენტები არიან, რომელთაგან თვითუფლო მეროვსთან მიმართებაში თავის თავთან რჩება და თავის თავს უერთდება. ესაა აუცილებლობის გარდასახვა თავისუფლებად, და ეს თავისუფლება მხოლოდ აბსტრაქტული უარყოფის თავისუფლება კი არ არის, არამედ უფრო კონკრეტული და დადებითი თავისუფლებაა. აქედან შეიძლება აგრეთვე დავასკვნათ, თუ რამდენად უკუღმართად იქცევიან, როდესაც თავისუფლებასა და აუცილებლობას განიხილავენ როგორც ურთიერთ გამომრიცხველთ. მართალია, აუცილებლობა როგორც ასეთი ჭერ კიდევ არ არის თავისუფლება, მაგრამ თავისუფლებას თავის წინამძღვრად აქვს აუცილებლობა და მას თავის თავში შეიცავს მოხსნილი სახით. ზნეობრივ აღმაშენებელი თავისი მოღვაწეობის შინაარსი შეგნებული აქვს როგორც აუცილებელი რამ, რომელსაც ძალა და მნიშვნელობა გააჩნია თავისთავად და თავისთვის, და ამით იმდენად ნაკლებადღება ზიანი მის თავისუფლებას, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ ამ შეგნების წყალობით იქცევა ნამდვილად შინაარსიან თავისუფლებად, — თვითნებობისაგან როგორც ჭერ კიდევ უშინაარსო ან შემთხვევითი. მართლმეტყველო თავისუფლებისაგან განსხვავებით. დაე დამნაშავემ, რომელსაც სჭიან, თავისი ხეცდრი სასჯელი თავისი თავისუფლების შეზღუდვად მიიჩნიოს, სინამდვილეში სასჯელი უცხო ძალა როდია, რომელსაც იგი უნდა დაუპირისპიროს, არამედ ის მხოლოდ მისი საკუთარი მოქმედებების არსის გამოვლენაა, და როდესაც ის ამას აღიარებს, იგი ისე იქცევა როგორც თავისუფალი ადამიანი. აღმაშენებელი უმაღლესი დამოუკიდებლობა საერთოდ ისაა, რომ მან იცის, აბსოლუტური იდეით რომ არის განსაზღვრული; ასეთ შეგნებასა და საკითხს სპინოზა amor intellectualis Dei-ს უწოდებს.

§ 159.

მამსადამე, ე ნ ე ბ ა არის ა რ ს ის ა და ა რ ს ე ბ ის ჭეშმარიტება, რადგან რეფლექსიის ჩენა თავის თავში ამავე დროს არის დამოუკიდებელი უშუალოდ და განსხვავებული სინამდვილის ეს არსი უშუალოდ არის მხოლოდ ჩენა თავის თავში.

შეიქმნა. რადგან ცნება არსისა და არსების ჰეგელიანობა აღმოჩნდა, და ორივე მასში დაბრუნდა როგორც თავის საფუძველში, ამიტომ თვითონ ისიც, პირიქით, განვითარდა არსიდან, როგორც თავისი საფუძვლიდან. ამ წინსვლითი მოძრაობის პირველი მხარე შეიძლება განიხილულ იქნას როგორც არსის ჩაღრმავება თვით თავის თავში, რომლის შინაგანი მხარე აქ წინსვლითი მოძრაობის წყალობით გამოვლადგება; მეორე მხარე კი შეიძლება განიხილულ იქნეს როგორც უფრო სრულქმნილის წარმოშობა ნაკლებ სრულქმნილისაგან, არასრულქმნილისაგან, ვინაიდან ასეთი განვითარება მხოლოდ უკანასკნელი მხარით განიხილებოდა, ამიტომ ფილოსოფიის ამის გამო უსაყვედურებდნენ. უფრო გარკვეული შინაარსი თუ მწიფელობა, რაც აქვს ამ ზერელე აზრებს არასრულქმნილისა და სრულქმნილის შესახებ, არის ის განსხვავება, რომელიც აქვს არსს, როგორც თავის თავთან უშუალო ერთიანობას, ცნებასთან, როგორც თავისი თავით თავისუფალ გაშუქებასთან შედარებით. რადგან არსმა თავისი თავი გამოამჟღავნა როგორც ცნების მომენტში, ამიტომ ეს უკანასკნელი, მაშასადამე, აღმოჩნდა არსის ჰეგელიანობა; როგორც ეს მისი რეალურქმნილი თავის თავში და როგორც გაშუქების მოხსნა იგი (ცნება) არის უშუალო სწინასწარდგენა, რაც იგივეურია თავის თავში დაბრუნებისა, ეს თავის თავში დაბრუნება კი შეადგენს თავისუფლებასა და ცნებას. ამიტომ თუ მომენტს არასრულქმნილს უწოდებენ, მაშინ ცნება, სრულქმნილი უეჭველად არასრულქმნილისაგან უნდა განვითარდეს, რადგან იგი არსებობდა თავიდან წინამძღვრის მოხსნას წარმოადგენს. მაგრამ ამავე დროს მხოლოდ ცნება ახდენს ამ წინასწარდგენას, ამ წინამძღვრობას თავისი თავის დიდების წყალობით, როგორც ეს გამოირკვა მიზეზობრიობაში საერთოდ და განსაკუთრებით კი ურთიერთიმამყმედებაში.

ცნება არსისა და არსების მიმართ იმგვარად არის განსაზღვრული, რომ იგი არის არსებობა, და მართლაც უფრო არსისა, ვიდრე არსის გარეშე. უშუალო ბიისაგან, რის წყალობითაც მის ჩენას სინამდვილე გაიჩნია და მისი სინამდვილე ამავე დროს არის თავისი უფალი ჩენა, თვით თავის თავში. ამრიგად ცნებას არსი აქვს როგორც მარტივი მიმართება თავის თავთან ან როგორც თავის თავში თავისი ერთიანობის უშუალება; არსი იმდენად ლარბი განსაზღვრება, რომ იგი არის ყველაზე მცირე რამ, რაც კი შეიძლება ცნებაში მითითებულ იქნეს.

აუცილებლობიდან თავისუფლებამდე ან ნამდვილიდან ცნებამდე გადასვლა ძალიან ძნელია, იმიტომ რომ უნდა ვიპოვოთ დამოუკიდებელი სინამდვილე როგორც მთელი თავისი სუბსტანციალობის მქონე მის გადასვლასა და მისთვის სხვა დამოუკიდებელ სინამდვილესთან იგივეობაში; ასევე ცნებაც გასაგებად ძნელზე უძნელესია, რადგან თვითონ ისიც არის იგივეობა. მაგრამ ნამდვილი სუბსტანცია როგორც ასეთი, მიზეზი, რომელსაც არსებს თავის თავისთვის არსში არაფერს არ მისცეს თავის თავში შექრის ნება, უფრო დამორჩილებულია აუცილებლობას, ვიდრე იგივეობა. ანუ ბედისწერას, რომ გადავიდეს დადგენილობაში, და ამის დამორჩილება არის ყველაზე უფრო ძნელი; აუცილებლობის აზრებზე, პირიქით, უფრო ამ სინამდვილეს გადაწყვეტს წარმოადგენს, რადგან იგი არის თავის თავთან დამთხვევა სხვაში, განთავისუფლება, რომელიც აბსტრაქციის ტოლუა კი არაა, არამედ სხვა ნამდვილობა, რომელიც ნამდვილი დაცემიერებულობა აუცილებლობის ძალით, მის აქვს თავისი თავი არა როგორც სხვა, არამედ როგორც საკუთარი არსი და დადგენი. როგორც თავისთვის არსებულს ამ განთავისუფლებას ეწოდება „მე“, როგორც თავის ტოტალობად განვითარებულს — თავისუფალი გონი, როგორც გრძნობას — სიყვარული, როგორც დატბობას — ნეტარება. — სპონტანუზის სუბსტანციის დიდი შეზღუდულობა არის მხოლოდ თავის თავად განთავისუფლება და სასრულო თავისთვის-არსისაგან, თვით ცნება კი არის თავისთვის ძლიერება აუცილებლობისა და ნამდვილი თავისუფლება.

დანართი. თუ კი ცნებას არსისა და არსების ჰეგელიანობის უწოდებენ, როგორც ეს აქ მოხდა, მაშინ კითხვა უნდა დაიბადოს, რატომ მით არ დავიწყეთ. ამის პასუხად აქ ის გამოდგება, რომ სადაც საქმე ეხება მოაზროვნე შემიცნებას, არ შეიძლება დავიწყოთ ჰეგელიანობა, იმიტომ რომ როცა ჰეგელიანობა საწყის წარმოადგენს, მაშინ ის დამყარებული უბრალო რწმუნებაზე, გააზრებულმა ჰეგელიანობებამ კი როგორც ასეთმა უნდა გაამართლოს თავისი თავი აზროვნების წინაშე. თუ ლოგიკის დასაწყისში ცნებას მოვათავსებდით და, როგორც ეს შინაარსის თვალსაზრისით სრულიად მართალია, მას განვსაზღვრავდით როგორც არსისა და არსების ერთიანობას, მაშინ წამოიჭრებოდა საკითხი, რა უნდა ვიპოვოთ არსში და

რა არსებაში, და როგორ აღწევს ორივე, არსი და არსება, იმას, რომ ცნების ერთიანობაში ერთად თავსდება. მაშინ გამოვიდოდა ის, რომ ჩვენ ცნებით დაგვიწყვია მხოლოდ სახელის მიხედვით და არა არსებითად: ნამდვილი დასაწყისი კი ისევე არსი იქნებოდა, როგორც აქ კიდევაც მოხდა, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ არსის განსაზღვრება, სწორედ ისევე როგორც არსების განსაზღვრებაც უშუალოდ წარმოადგენიდან უნდა აგველო, მაშინ როდესაც არსი და არსება, პირიქით, მათს საკუთარ დიალექტიკურ განვითარებაში განვიხილოთ, და ისინი შევიძენოთ როგორც თავის თავის მომხსენელი, რათა ცნების ერთიანობაში გადასულიყვნენ.

ლოგიკის მესამე განყოფილება

მოძღვრება ცნების შესახებ

§ 160.

ცნება არის თავისუფალი როგორც თავისთვის არსებული სუბსტანციალური ძლიერება, და წარმოადგენს ტოტალიტას, რომელშიც თვითეული მომენტი მთელია, ისე რომ იგი ცნებაა, და დადგენილია როგორც მასთან განუყოფელი ერთიანობა; ამრიგად, ცნება თავის თავთან თავის იგივეობაში არის თავის თავად და თავის თავის განსაზღვრული.

დანართი. ცნების თვალსაზრისი საერთოდ აბსოლუტური იდეალიზმის თვალსაზრისია, და ფილოსოფია არის ცნებების საშუალებით შემეცნება, რამდენადაც ყოველივე ის, რასაც სხვა ცნობიერება თვლის არსებულად და დამოუკიდებლად თავის უშუალოებაში, მასში შეიცნობა როგორც მხოლოდ რაღაც იდეალური მომენტი. განსჯის ლოგიკაში ცნება განიხილება როგორც მხოლოდ აზროვნების მარტივი ფორმა და, თუ უფრო ზუსტად ვიტყვი, როგორც ზოგადი წარმოდგენა. ცნების ამ დაქვემდებარებულ გაგებას ეკუთვნის სწორედ შეგრძნებისა და გულის მხრივ ეგზომ ზნირად განმეორებული მტკიცება, რომ ცნება როგორც ასეთი რაღაც მკვდარი, ცარიელი და აბსტრაქტული რამ არისო. სინამდვილეში კი საქმე სწორედ რომ პირიქით არის და ცნება ყოველგვარი სიცოცხლის პრინციპია და, მამასადავამ, სრულიად კონკრეტულია ამასთანავე; ეს მთელი გავლილი ლოგიკური მოძრაობის შედეგს წარმოადგენს და ამიტომ აქ დასაბუთებას არ საჭიროებს. ხოლო რაც შეეხება ფორმას და შინაარსის დაპირისპირებას, რასაც წამოაყენებენ ხოლმე

ცნების როგორც თითქოსდა მხოლოდ ფორმალური რამის წინააღმდეგ, ეს დაპირისპირება ყველა დანარჩენი დაპირისპირებით, რომელთაც მაგარად ებლაუქება რეფლექსია, ჩვენ უკვე უკან მოვიტოვებთ, როგორც დიალექტიკურად, ე. ი. თავისი თავის წყალობით გადალახული, სწორედ ამიტომ არის რომ ცნება შეიცავს თავის თავში როგორც მოხსნილს აზრის ყველა აღრინდელ განსაზღვრებას. მართალია, ცნება განხილული უნდა იქნეს როგორც ფორმა, მაგრამ როგორც უსასრულო, შემოქმედებითი ფორმა, რომელიც შეიცავს ყოველგვარი შინაარსის მთელ სისასესს და ამავე დროს მის წყაროს წარმოადგენს. აგრეთვე ისიც შეიძლება, რომ ცნებას აბსტრაქტულ ეჭურით, თუ კონკრეტულად გაიგებთ მხოლოდ გრძნობად კის კრეტულსა და საერთოდ უშუალოდ აღქმად; ცნებას როგორც ასეთს ხელით ვერ შეეხებით და საერთოდ უნდა მივატოვოთ სმენა და მხედველობა, როდესაც საქმე ეხება ცნებას. და მაინც ცნება, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ამავე დროს სრულიად კონკრეტულია, სახელდობრ, იმდენად, რამდენადაც იგი თავის თავში არისა და არსებას და, მაშასადამე, ამ ორივე სფეროს მთელ სიმდიდრეს იდეალურ ერთიანობაში შეიცავს. — როგორც აღრე შევნიშნეთ, თუ ლოგიკური იდეის სხვადასხვა საფეხურები შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც აბსოლუტის განსაზღვრებათა რიგი, მაშინ აბსოლუტის განსაზღვრება, რომელიც აქ არის ნაუღლისხმევი, ამბობს: აბსოლუტული არის ცნება. ამასთან ცხადია, რომ მაშინ ცნება გაგებულ უნდა იქნეს სხვა, უფრო მაღალი აზრით, ვიდრე ეს განსაზღვრულია კიმი ხდება, რომლის თანახმად ცნებას განიხილავენ როგორც მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური აზროვნების თავისთავად უშინაარსო ფორმას. აქ შეიძლება დისმულიყო კიდევ შემდეგი საკითხი: თუ სუბიექტურ ლოგიკაში ცნებას ასე სრულიად სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ის, რასაც ჩვეულებრივ ამ გამოთქმის უკავშირებენ მაშინ რატომ ეჭურვებთ აქ ამ სრულიად სხვა რამეს ცნებას და ამის გაუგებრობისა და არეულობის საბაბს ვიდრე თუ ასეთ კითხვას უნდა გვეპასუხა, რომ როგორც არ უნდა დიდი იყოს მაქსიმალური ლოგიკის ცნებასა და სუბიექტურ ცნებას შორის, ახლო განხილვისას მაინც აღმოჩნდება, რომ ცნების უფრო ღრმა მნიშვნელობა საყოველთაო სიტყვამარებისათვის სულაც არაა ისე უცხო როგორც ეს თავდაპირველად მოჩანს. ლაპარაკობენ ამა თუ იმ ში

ნაარსის გამოყვანაზე, მაგალითად, საკუთრების შესახებ უფლებრივ განსაზღვრებათა გამოყვანა საკუთრების ცნებიდან, და ასევე ლაპარაკობენ, პირიქით, ამგვარი შინაარსის ცნებაზე დაყვანის შესახებ. მაგრამ ამით მაშინ სცნობენ, რომ ცნება არის არა თუ თავისთავად უშინაარსო ფორმა, რადგან, ერთი მხრივ, ასეთი ფორმიდან აზრის გამოყვანა არ შეიძლება, და, მეორე მხრივ, ცნების ცარეელ ფორმაზე მოცემული შინაარსის დაყვანით შინაარსს მხოლოდ დატყვევებდა თავისი გარკვეულობა, და ვერც შემეცნებულ იქნებოდა.

§ 161.

ცნების წინსვლა უკვე აღარ წარმოადგენს არც გადისვლას, არც ჩენას სხვაში, არამედ იგი არის განვითარება, რადგან განსხვავებული უშუალოდ ამასთანავე დადგენილია როგორც იგივე ერთმანეთთან (miteinander) და მიულოთნ, და განსაზღვრულობა მთელ ცნების თავისუფალი არსია.

დანართი. სხვაში გადისვლა დიალექტიკური პროცესია არის სფეროში, ხოლო ჩენა-ასახვა ანუ არცეცლა სხვაში დიალექტიკური პროცესია არსებას სფეროში. ცნების მოძრაობა, პირიქით, არის განვითარება, რომლის საშუალებით დადგინდება მხოლოდ ის, რაც თავისთავად უკვე არსებობდა. ბუნებაში ცნების საფეხურს შეესაბამება ორგანული სიცოცხლე; ასე, მაგალითად, მცენარე ვითარდება თავისი ჩანასახიდან. ეს უკანასკნელი თავის თავში უკვე მთელ მცენარეს შეიცავს, მაგრამ იდეალური სახით, და ჩვენ მისი განვითარება ისე არ უნდა გავიყოთ, თითქოს მცენარის სხვადასხვა ნაწილები, ფესვები, ღერო, ფოთლები და ა. შ. უკვე არსებობენ რეალურად ჩანასახში, ოღონდ სრულიად პაწია ნაწილების სახით. მაშასადამე, ამ ეგრეთწოდებულ ჩართვის პიოთეზის (Einschaltungshypothese) ნაკლი ის არის, რომ ის, რაც ჯერ მხოლოდ იდეალურად არსებობს, უკვე არსებულად განიხილება. ამ პიოთეზში, პირიქით, სწორი ის არის, რომ ცნება თავის პროცესში თავის თავთან რჩება და მისი მეოხებით შინაარსის მიხედვით ახალი არაფერი არ დადგინდება, ხდება მხოლოდ ფორმის შეც

ელა. ცნების ეს ბუნება, ეს გამომჟღავნება თავისი თავისა თავის პრაქტიკულ რეალობაში თავისი განვითარება მხედველობაში აქვთ აგრეთვე მაშინაც, როდესაც ლაპარაკობენ ადამიანის თანდაყოლილ იდეებზე ანდა, როგორც ამას პლატონი აცთევდა, როდესაც ყოველგვარი ცოდნის შექმნას მოგონებად განიხილავენ, რაც არ შეიძლება გაგებულ იქნეს იმ აზრით, თითქმის ის, რაც შეადგენს მეცადინეობის გზით ჩამოყალიბებული ცნობიერების შინაარსს, უკვე არსებობდა ამავე ცნობიერებაში თავისი განვითარებული და გარკვეულ ფორმით. ცნების მოძრაობა უნდა განვიხილოთ როგორც მხოლოდ თამაშის მსგავსი რამ: ამ მოძრაობის მიერ დადგენილი სხვა ნამდვილად სულაც არ არის სხვა. კრისტიალულ რელიგიურ მოძღვრებაში ეს გამოხატულია ისე, რომ ღმერთმა არა მარტო შექმნა სამყარო, რომელიც მას უპირისპირდება როგორც სხვა რამ, არამედ მან შექმნა იმთავითვე, მარადისობიდან ძე, რომელშიც ის, როგორც გონი, თავის თავთან იმყოფება.

§ 162.

მოძღვრება ცნების შესახებ იყოფა: 1) მოძღვრებად სუბიექტური ან ფორმალური ცნების შესახებ; 2) მოძღვრებად ცნების როგორც უშუალოსადი განსაზღვრულის შესახებ, ანუ მოძღვრებად ობიექტურ ობიექტის შესახებ; 3) მოძღვრებად იდეის, სუბიექტ-ობიექტის, ცნებისა და ობიექტურობის ერთიანობის, აბსოლუტური ჰემიარიტეტის შესახებ.

შენიშვნა. ჩვეულებრივი ლოგიკა შეიცავს მხოლოდ ისეთ საგნებს, რომლებიც აქ შეადგენენ მთელ ლოგიკის მესამე ნაწილს ნაწილს; გარდა ამისა, იგი შეიცავს ზემოთ უკვე განხილულ ეგზეგეტიკულ აზროვნების კანონებს, ხოლო გამოყენებით ლოგიკაში რჩება კიდევ ზოგიერთი შენიშვნა შემეცნების შესახებ, რომელსაც უკავშირებენ აგრეთვე ფსიქოლოგიურ, მეტაფიზიკურ და სხვა ემპირიულ მასალასაც კი, იმიტომ რომ მაშინ აზრო-

ვნების ის ფორმები საბოლოოდ საკმარისი მაინც არ იქნებოდათ თანათავად; მაგრამ ამით ამ მეცნიერებამ მტკიცე მიმართულება დაკარგა. — თვით აზროვნების ფორმები კი, რომლებიც ლოგიკის განსაკუთრებულ სფეროს ეკუთვნის, განიხილება მხოლოდ როგორც ცნობიერი და ისიც მხოლოდ განსკივით და არა გონიერი აზროვნების განსაზღვრებაში.

მართალია, წინამდებარე ლოგიკური განსაზღვრებები, არსისა და არსების განსაზღვრებები მარტო აზრის განსაზღვრებები არაა; თანაირი გადასვლაში, დაღუპილურ მომენტში, თავის თავში უკუღებრუნებასა და ტოტალობაში ისინი ელენდებიან როგორც ცნებები. მაგრამ ისინი (მდრ. § 84, და 112) მხოლოდ განსახილველი ცნებები არიან, ცნებები თავისთავად, ანუ, რაც იგივე არის, ცნებები ჩვენთვის რაღაცანის სხვა, რომელშიც თვითველი განსაზღვრება გადადის ან რომელშიც იგი აირეკლება, მაშასადამე, რელატურად რამ არის, განსაზღვრული არაა როგორც განსაკუთრებული, ხოლო მისი მესამე არაა განსაზღვრული როგორც ერთეული ანუ სუბიექტი, არაა დადგენილი განსაზღვრების იგივეობა მის დაპირისპირებაში, მისი თავისუფლება, იმიტომ რომ ეს განსაზღვრება არაა ზოგადობა. — ის, რაც ჩვეულებრივად ცნებებად ესმით, განსაკუთრებით განსაზღვრებაში ან მხოლოდ ზოგადი წარმოდგენებით; იმიტომ ისინი საერთოდ სასრული განსაზღვრებაში (მდრ. § 62).

ცნების ლოგიკა ჩვეულებრივად ესმით როგორც მხოლოდ ფორმალური მეცნიერება, ე. ი. ფიქრობენ, რომ მას ანტერესებს მხოლოდ ცნების, მსჯელობის და დასკვნის ფორმა, როგორც ასეთი, მაგრამ სრულიად არ ანტერესებს ის, არის თუ არა რამე შემადარბი, არამედ პასუხი ამ კითხვაზე მხოლოდ და მხოლოდ შინაარსზეა დამოკიდებული. ცნების ლოგიკური ფორმები მართლაც რომ წარმოდგენილია და აზრების მქონე, არაქმდითი და გულგრილი შემეცნებები იყოს, მაშინ მათი ცოდნა ჰემიარიტეტის სრულიად ზედმეტი ისტორია იქნებოდა, ურთმოსოდაც საესებით შეიძლება იოლად წასვლა. ნამდვილად კი ისინი, როგორც ცნების ფორმები, პირიქით, ნამდვილის ცოცხალი უნივერსალია, ხოლო ნამდვილი ჰემიარიტეტა მხოლოდ ის, რაც ქმნის შემადარბიამ ფორმების ძალით, მათი საშუალებით და მათში. მაგრამ ამ ფორმების ჰემიარიტეტა, თანათავად აღებული, ისე როგორც მათი აუცილებელი ავტორი, აქამდე არასოდეს არ განუხილავთ და არ გამოუყველიათ.

A
სუბიექტური ცნება

ა. ცნება როგორც ასეთი

§ 163.

ცნება როგორც ასეთი შეიცავს: 1) ზოგადობის მომენტს, როგორც თავის თავთან თავისუფალი თანასწორობის მომენტს მის განსაზღვრულობაში, 2) განსაკუთრებულობის, განსაზღვრულობის მომენტს, რომელიც ზოგადი აუტოტოკალად თავისი თავის თანასწორობა რჩება, და 3) ერთეულობის მომენტს, როგორც ზოგადობისა და განსაკუთრებულობის [განსაზღვრულობა] თავის თავში რეფლექსიის მომენტს, რომელიც არის უაჩყოფითი ერთიანობა თავის თავთან, წარმოადგენს თავის თავად და თავის თავის განსაზღვრულს და ამავე დროს თავის თავთან იგივეურია, ანუ ზოგადია.

შენიშვნა. ერთეული იგივეა, რაც ნამდვილი, მაგრამ პირველი წარმოადგენს ცნებიდან და, მაშასადამე, როგორც ზოგადი, როგორც უაჩყოფითი იგივეობა თავის თავთან და დგენილია ნამდვილს შეუძლია იმპექტის, რადგან იგი თავიდან არის მხოლოდ თავის თავად ანუ უშუალოდ წარმოადგენს არსებისა და არსებობის ერთიანობას; ცნების ერთეულობა იქ არის ის, რაც აუტოტოკალად მოქმედებს, ამასთან მოქმედებს არა მხოლოდ თავის თავთან, არამედ თავის თავის თავს აწარმოებს. მაგრამ ერთეულობა ამასთან უნდა ავიღოთ არა მხოლოდ უშუალო ერთეულობის აზრით, როგორც ერთეულ საგნებსა ან ერთეულ დამიანებზე კლასიკაციით ხოლმე; ერთეულობის ეს განსაზღვრულობა პირველად ჩნდება მხოლოდ მსჯელობაში. ცნების თვითეული მომენტი თავად მთელი ცნება (§160), მაგრამ ერთეულობა, სუბიექტი, არის ცნება, და დგენილი როგორც ტოტალობა და ნაერთი 1. როდესაც ცნებაზე ლაბარაციონ, მხოლოდ აბსტრაქტული ზოგადობა დაუდგენიათ ხოლმე გონების თვალწინ, და მაშინ ცნებას განსაზღვრავენ როგორც ზოგად წარმოდგენას. ამისდა მიხედვით ლაბარაციონ ფერის, მცენარის, ცხოველის

და ა. შ. ცნებებზე და ფიქრობენ, ეს ცნებები იმის წყალობით წარმოიშვნენ, რომ ჩამოაყალიბდნენ იმ კერძო განსაკუთრებულ მხარეებს, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სხვადასხვა ფერს, მცენარეებს, ცხოველებს და ა. შ., და შეინახება ის, რაც საერთო აქვთ მათ. ეს სწორედ ცნების გაგების განსჯისეულ წესს წარმოადგენს და გრძნობა მართალია, როდესაც ამგვარ ცნებებს უშინაარსო და ცარიელ ცნებებად, მხოლოდ უბრალო სქემებად და აჩრდილებად აცხადებს. მაგრამ ცნების ზოგადობა არაა მხოლოდ საერთო, რომელსაც უპირისპირდება განსაკუთრებული, რომელსაც თავის საკუთარი არსებითა გააჩნია, არამედ იგი არის თვით თავისი თავის განსაკუთრებული (თვით თავის თავის მასპეციფიკებული) და თავის სხვაში შეუმღვრეველი სიცხადით რჩება თავის თავთან. უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, როგორც შემცენებისათვის, ასევე ჩვენი პრაქტიკული მოქმედებისათვის, იმას, რომ მხოლოდ საერთო არ ავუერთოთ ქვემარტალ ზოგადში, უნივერსალურში. ყოველი საუვედური, რომელსაც ჩვეულებრივად გრძნობის თვალსაზრისი უყურებს აზროვნებას საერთოდ და უფრო მეტად კი ფილოსოფიურ აზროვნებას, და ესოდენ ზნობიად განმეორებული მტკიცება ვითომ-თა არაა ძალიან ღრმად შეჭრილი აზროვნების სახიფათობის შესახებ, ამ აღრევაზეა დამყარებული. თუმცა ზოგადი თავისი ქვემარტივ და ფართო მნიშვნელობათი ისეთი აზრია, რომლის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ათასეული წლები დასჭირდა მას, რათა აღმართა ცნობიერებაში შეჭრილიყო, და რომელმაც თავის სრულ აღიარებაში პირველად მხოლოდ ქრისტიანობის წყალობით მიაღწია. სხვაგვარი დიდად განათლებულმა ბერძნებმაც არ იცოდნენ არც ღმერთი მის ქვემარტივ ზოგადობაში და არც აღმართა; ბერძნების ღმერთები იმის მხოლოდ განსაკუთრებული ძალები იყვნენ, ხოლო საყოველთაო ღმერთი, ყველა ხალხის ღმერთი, თაენულებისათვის ჭერ კიდევ უცნობი ღმერთი იყო. ამიტომაც არსებობდა ბერძენებისათვის აბსოლუტური უფსკრული მათსა და ბარბაროსებს შორის, და დღეინა როგორც ასეთი ჭერ კიდევ არ იყო აღიარებული მისი უსასრულო ღირებულებით და მისი უსასრულო გამართლებით. ისმეოდა კიოხვა, რამაი საფუძველი იმისა, რომ თანამედროვე ევროპაში მონობა გაქრა და ამ მოვლენის ასახსენილად ხან ერთ კერძო გარემოებას იშველიებდნენ და ხან მეორეს. ქვემარტივ საფუძველი იმისა, თუ რატომ აღარ არის ქრისტიანულ ევროპაში მონობა, სხვა არაფერში არ უნდა ეძიოთ, თუ არა თვით ქრისტიანობის პრინციპი. ქრისტიანული რელიგია არის აბსოლუტური თავისუფლების რელიგია და მხოლოდ ქრისტიანებისთვის გააჩნია აღმართა როგორც ასეთი მნიშვნელობა თუ ღირებულება მის უსასრულობასა და ზოგადობაში. ის, რაც მონას აკლავს, ეს მისი პიროვნების აღიარება;

პიროვნების პრინციპი კი (კეშმარიტი) ზოგადობაა. ბატონი მონას უყურებს არა როგორც პიროვნებას, არამედ როგორც უთვითებო (selfstlose) ნივთს, რომელსაც საკუთარი მეობა არ გააჩნია, და თვით მონას კი არ თვალდება თავისი თავის „მე“-დ, არამედ ბატონი არის მისი „მე“. — ზემოხსენებული განსხვავება უბრალო საერთოს და კეშმარიტად ზოგადს შორის საუცხოოდ არის გამოხატული რუს სოს ცნობით „Contrat Social“-ში („საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“); იქ ნათქვამია, რომ სახელმწიფოს კანონები ზოგადი ნებისყოფიდან (volonté générale) უნდა გამომდინარეობდეს და ამიტომ სულაც საჭირო არაა აუცილებლად ყველა ს ნებისყოფი (volonté de tous). რუსო სახელმწიფოს თეორიას ბევრად უფრო საფუძვლიან რამეს შესძენდა, ეს განსხვავება მის რომ მუდამ მხედველობაში ჰქონდა. ზოგადი ნებისყოფა ნებისყოფის ცნებაა, დ კანონები ნებისყოფის განსაკუთრებული განსაზღვრებებია, რომელთაც საფუძველი ამ ცნებაში აქვთ.

დანართი 2. ცნების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების შესახებ განსჯის ლოგიკაში გავრცელებულ ჩვეულებრივ ახსნაზე კედეს ის უნდა შეენიშნოთ, რომ ჩვენ სულაც არ ვაყალიბებთ ცნებებს და ცნება საერთოდ სულაც არ უნდა იქნეს მიჩნეული ისეთ რამედ რაც წარმოიშობა. ყოველ შემთხვევაში ცნება არ არის მხოლოდ არსი ან უშუალო, არამედ მასში შედის აგრეთვე გამჟღავნაც; ეს უკანასკნელი თვით მასში იმყოფება, და ცნება არის გამჟღავნებულ თავისი თავის მეოხებით და თავის თავთან. უკუღმართი ექნებოდა, თუ მივიღებდით, რომ ჭერ საგნები ქმნიან ჩვენი წარმოდგენების შინაარსს და მხოლოდ „შემდეგ ჩნდება ჩვენი სუბიექტური მოქმედება, რომელიც ანსტრაქტუალის [კანცეპტების] ზემოხსენებული ანერგიათი და იმის შეერთებით, რაც საერთო აქვთ საგნებს, ქმნის მათს ცნებებს. პირიქით, ცნება კეშმარიტად პირველი, და საგნები, რაც არიან, მათში არსებული და მათში გამოცხადებული ცნების მოქმედების წყალობით არიან. ჩვენს რელიგიურ შეგნებაში იგი ისე გვხვდება, რომ ვამბობთ, ღმერთმა სამყარო აარაობისაგან შექმნაო, ანუ, თუ სხვაგვარად გამოვხატავთ, სამყარო და სასრულო საგნები ღვთის აზრითა და ღვთაებრივ წინასწარდასახულობათა სისაქისაგან წარმოისდგენ; ამით აღიარებულია, რომ აზრი, ანუ, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ცნება, ის უსასრულო ფორმა ან თავისუფალი შემოქმედებითი მოღვაწეობაა, რომელიც თავისი რეალზაციისათვის არ საჭიროებს თავის თავის გარეთ არსებულ მასალას.

§ 164.

ცნება მთლიანად კონკრეტულია, იმიტომ რომ უარყოფითი ერთიანობა თავის თავთან, როგორც განსაზღვრულობა თავის თავად და თავისთვის, რომელიც ერთეულობაა, თვითონ შეადგენს თავის მიმართებას თავის თავთან, ზოგადობას; ამდენად ცნების მომენტები არ შეიძლება ერთმანეთისაგან გათიშული იყოს. რეფლექსის განსაზღვრებები გაგებული უნდა იქნეს და თვითუღს მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს თავისთავად, დაპირისპირებული განსაზღვრებებისაგან განსაკუთრებით, მაგრამ რადგან ცნებაში უნდა იქნება მათი იგივეობა, თვითუღს მისი მომენტა შეიძლება გაგებული იქნეს უშუალოდ მხოლოდ სხვებიდან და სხვებიდან ერთად.

შენიშვნა. ზოგადობა, განსაკუთრებულობა და ერთეულობა, აბსტრაქტულად აღებული, იგივე არიან, რაც იგივეობა, განსხვავება და საფუძველი. მაგრამ ზოგადი თავის თავის იგივეობა იმ აშკარად გამოხატული მნიშვნელობით, რომ ის ერთსა და იმავე დროს შეიცავს აგრეთვე განსაკუთრებულსაც და ერთეულსაც. შემდეგ, განსაკუთრებული განსხვავებულია ანუ განსაზღვრულობაა, მაგრამ იმ აზრით, რომ ის ზოგადია თავის თავში და არის როგორც ერთეული. ასევე ერთეულს ის აზრი და მნიშვნელობა აქვს, რომ იგი სუბიექტური, საფუძველი, რომელიც თავის თავში შეიცავს გავრცობას და სახეობას და თვით სუბსტანციალურია. ცნება არის მომენტობა და დგინილი განუყოფელობა მათ სხვაობაში (§160). — ასეთია ცნების სიცხადე, გამჭვირვალება, რომელიც არ ირღვევა და არ იმღვრება არავითარი განსხვავებით.

იმასე უფრო ჩვეულებრივი არაფერი გვხვდება, როდესაც ამბობენ, ცნება რაღაც აბსტრაქტული რამ არისო. ეს ნაწილობრივ მართალია იმდენად, რამდენადაც მისი სტიქიაა აზროვნება საზოგადოდ და არა ემპირიულ კონკრეტული გრძნობადი, ხოლო ნაწილობრივ კი მართალია ეს იმდენად, რამდენადაც იგი [ცნება] ჭერ კედეს არაა იდეა; ამდენად სუბიექტური ცნება ჭერ კედეს ფორმალურია, მაგრამ ის ფორმალურია სრულიად იგივე აზრით, თითქმის მის კედეს უნდა ჰქონდეს ან მან უნდა მიიღოს სხვა შინაარსი, ვიდრე თავისი საკუთარი, თავისი თავი. — როგორც თვით აბსტრაქტური ფორმა, იგი ყოველგვარი განსაზღვრულობა, მაგრამ ისე, როგორც ეს განსაზღვრულობა თავის კეშმარიტებაში; მასშალადმე, თუმცა ცნება აბსტრაქტულია, იგი მაინც კონკრეტულია და სახელმძღვანელო მთლიანად კონკრეტული, სუბიექტი როგორც ასეთი. აბსტრაქტულად ყველაზე კონკრეტული არის გონი (იხ. §159, შენიშ.) —

ცნება, რამდენადღაც იგი არსებობს როგორც ცნება, განსხვავებული თავისი თავისა თავისი ობიექტურობისაგან, რომელიც მიუხედავად ამ განსხვავებისა, მაინც რჩება მის ობიექტურობად ყველა სხვა კონკრეტული, როგორც უნდა მდიდარი იყოს, ასე შინაგანად არაა იგივეური თავისი თავთან და ამიტომ თვით თავის თავში ასეთი კონკრეტული, ყველაზე ნაკლებ კონკრეტულია ის, რასაც ჩვეულებრივად კონკრეტულად თვლიან, — გარეგნულად დაკონკრეტებული მრავალფეროვნება. რასაც ცნებებს და სახელობებს განსაზღვრულ ცნებებსაც კი უწოდებენ, მაგ., ადამიანი, სახლი, ცხოველი და ა. შ. მარტივი განსაზღვრებები და აბსტრაქტულ წარმოდგენებია, — აბსტრაქციებია, რომლებიც ცნებიდან მხოლოდ ზოგადობის მომენტს იღებენ და განსაკუთრებულობასა და ერთეულობას გამოკრეპენ; ამრიგად, ისინი ამ მომენტების მიმართულებით არ იღებენ განვითარებას და ამით სწორედ ცნებიდან აბსტრაქტიზებული [განყენებული] არიან.

§ 165.

ერთეულობის მომენტი მხოლოდ პირველად დაადგენს ცნების მომენტებს როგორც განსხვავებულებებს, რადგან ერთეულობა ცნების უარყოფითი რეფლექსიაა თავის თავში, დამატომ ერთეულობა, უწინარეს ყოვლისა, ცნების თავის სუფილი განსხვავებაა როგორც პირველი უარყოფა, რომელიც დგინდება ცნების განსაზღვრულობა, მაგრამ როგორც განსაკუთრებულობა, ე. ი. დადგენილია, რომ სხვადასხვა მომენტებს, უპირველეს ყოვლისა, ერთმანეთის მიმართ გააჩნიათ მხოლოდ ცნების მომენტების განსაზღვრულობა, და, მეორეც, დადგენილია აგრეთვე მათი იგივეობა, რომ ერთი არის მეორე; ცნების დადგენილი (განსაზღვრულობა ანუ) განსაკუთრებულობა არის მსჯელობა.

შენიშვნა. ნათელ, გარკვეულ და ადეკვატურ ცნებათა ჩვეულებრივი სახეები ცნების მოძღვრებას კარგევენ, არამედ ფსკოლოგია, რამდენადღაც ცხად და გარკვეულ ცნებებზე იგულისხმება წარმოდგენები; ამასთან ნათელ წარმოდგენაში იგულისხმება აბსტრაქტული, მარტივად განსაზღვრული წარმოდგენა, ხოლო გარკვეულ წარმოდგენაში — ისეთი წარმოდგენა, რომელშიც გამოყოფილია კიდევ რომელიმე ნიშანი, ე. ი.

რომელიმე განსაზღვრულობა, რაც გამოდგება სუბიექტური შეგნების აღსანიშნავად. გარეგანობისა და ლოგოს დაცემის ისეთი ძლიერი მაჩვენებელი არა არის რა, როგორც ნიშნის გარკვეულებული კატეგორია. ის, რასაც ადეკვატური ცნება წოდება, უფრო მიუთითებს ნამდვილ ცნებაზე და თვით იდეაზეც კი, მაგრამ იგი ჭერ კიდევ არავფრს არ გამოხატავს, თუ არა რომელიმე ცნების ან თვით წარმოდგენის ფორმალურ თანშობას მის ობიექტთან, — ამა თუ იმ გარეგან ნივთთან. — ეგერეთოდებულ ადეკვატულობაზე და თანადადეკვატულობაზე სავუფლად უფვეს ცნების მოცულობული განსხვავება ზოგადსა და განსაკუთრებულობა შორის და მათი ურთიერთამოკიდებულება გარეგან რეფლექსიაში; ხოლო შემდეგ კონტრარულ და კონტადიქტორულ, პოუფიტი და უარყოფითი და ა. შ. ცნებათა სახეების ჩამოთვლა სხვა არა არის რა, თუ არა აზრის განაზღვრებათა შემთხვევითი შერჩევა, რომლებიც თავის თავად არის ან არსების სფეროს ეკუთვნიან, სადაც ისინი უკვე განვიხილეთ, და რომელთაც ცნების თვითონ განსაზღვრასთან როგორც ასეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. ცნების ნამდვილი განსხვავებებიც — ზოგადი, განსაკუთრებული და, ერთეული — ასევე შეადგენენ მის სახეებს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადღაც მათ გარეგანი რეფლექსია ძალით ამყოფებს ერთმანეთისაგან გათიშულად. ცნების იმანენტური განსხვავება და განსაზღვრა არსებობს მსჯელობაში, რადგან მკველობა ცნების განსაზღვრაა.

ბ. მსჯელობა

§ 166.

მსჯელობა არის ცნება მის განსაკუთრებულობაში როგორც განსხვავებული მიმართება თავისი მომენტებისა, რომლებიც დადგენილია როგორც თავისთვის არსებული და, ამავე დროს, იგივეობრივი არიან თავთან და არა ერთმანეთთან.

შენიშვნა. როდესაც მსჯელობაზე ლაბარაკობენ, ჩვეულებრივად გულისხმობენ კიდურების, სუბიექტისა და პრედკატის დამოუკიდებლობას: რომ სუბიექტი არის ნივთი ან თვითმყოფი განსაზღვრება თავისთვის, პრედკატის კი აგრეთვე ზოგადი განსაზღვრება, რომელიც ამ სუბიექტს გარეთ იმყოფება, ექვეთა, ჩემს თავში, ხოლო შემდეგ მე პრედკატს ეუფრთებ სუბიექტს და ამრიგად ვაღგენთ 23. ჰეგელი

მსგელობას. მაგრამ რადგანაც კოპულა „ა რ ი ს“ გამოთქვას პრელიატს სუბიექტის შესახებ, ამიტომ ეს გარეგანი, სუბიექტური და ე ე ა ნ ა, დაქვემდებარება კვლავ მოიხსნება და მსგელობა მიიქცება როგორც თვით სა გ ნ ი ს განსაზღვრება. სიტყვა Urteil-ის [მსგელობა, სქა, თავდაპირველი ნაწილი] ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა ჩვენს ენაში ღრმა არის და გამოხატავს ცნების ერთიანობას როგორც თავდაპირველ ერთიანობას, და მის განსხვავებას როგორც თავდაპირველ დანაწილებას, რასაც ნამდვილად წარმოადგენს მსგელობა.

ამსტრაქტული მსგელობა წინადადება: ერთეული არის ზოგადი; ესენი ისეთი განსაზღვრებებია, რომელთაც ერთ მანეთის მიმართ, უპირველეს ყოვლისა, აქვთ სუბიექტური პრედიკატი, როდესაც ცნების მომენტები აღებულია მათს უშუალო განსაზღვრულობაში ან პირველ ამსტრაქტიაში. (წინადადებათი: „გ ა ნ ა ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ი არის ზოგადი“ და „ე რ თ უ ლ ი არის გ ა ნ ა ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ი“ შეადგენენ მსგელობის შემდგომ განსაზღვრებას). დაკვირვებულობის საოცარ უქონლობად უნდა ვაღიაროთ ის გარემოება, რომ ლოგიკებში ჩვენ ვერ ვიპოვით იმ ფაქტის აღნიშვნას, რომ თ ე თ ე უ ლ მსგელობაში გამოთქმულია ასეთი დებულება: ე რ თ ე თ ე უ ლ ი არის ზოგადი ან, კიდევ უფრო გარკვეულად: „სუბიექტი არის პრედიკატი“ (მაგ. „ღმერთი არის აბსოლუტური გონი“). რასაკვირველია, განსაზღვრანი: ერთეულობა და ზოგადობა, სუბიექტი და პრედიკატი აგრეთვე განსხვავებული არიან, მაგრამ მიუხედავად ამისა მიიქცეს არ სპობის იმ სრულად ზოგად ფაქტს, რომ ყოველი მსგელობა ამ განსაზღვრებაში გამოხატავს როგორც იგივეურს.

კოპულა „არის“ ცნების იმ უზენებდნა წარმოსდგება, რომ თავის გაუცხოებაში (in seiner Entäusserung-თავის გაგარეგანებაში) თავისი იგივეობა; ერთეული და ზოგადი, როგორც მისი მომენტები, ისეთი განსაზღვრულობანია, რომლებიც არ შეიძლება იზოლირებულ იქნეს. რეფლექსიის წინადადეგ განსაზღვრებებს თავიანთ ურთიერთდამოკიდებულებაში აქვთ აგრეთვე მიმართება ერთმანეთთან, მაგრამ მათი კავშირი არის მხოლოდ „ქონა“ [აქეთ] და არა „ყოფა“ ან, როგორც ას ე დ ა დ გ ე ნ ი ლ ი ი გ ო ე თ ბ ა, ანუ ზოგადობა; ამიტომ პირველად ჩერ მსგელობა არის ცნების ქვეშარტი გ ა ნ ა ს ა კ უ თ რ ე ბ უ ლ ო ბ ა, რადგან მსგელობა არის ცნების განსაზღვრულობა ანუ განსხვავება, მაგრამ რომელიც ზოგადობად რჩება მანძი.

დანართი. მსგელობა ჩვეულებრივ განიხილება როგორც ცნებათა და სახელდობრ როგორც სხვადასხვაგვარ ცნებათა შეერთება. ამ გაგებაში სწორი ისაა, რომ ცნება უქვეყლად მსგელობის წინამძღვარს ქმნის და მსგელობაში განსხვავების ფორმით გამოდის. პირაქით, სწორი არაა ლაპარაკი „სხვადასხვაგვარ ცნებათა“ შესახებ, რადგან ცნება როგორც ასეთი, თუმცა იგი კონკრეტულია, მაინც თავისი ბუნებით არსებითად ე რ თ ი ა. მომენტები, რომლებსაც იგი შეიცავს, არ უნდა განვიხილოთ როგორც განსხვავებული სახეები; ასევე შეცდარია ლაპარაკი მსგელობის მხარეთა დაკავშირების შესახებ, რადგან როდესაც დაკავშირებაზე ლაპარაკობენ, დაკავშირებული წევრები გაიზარება აგრეთვე ამ დაკავშირების გარეშე თავისთვის არსებულად. ამ გაგების გარეგანი ხასიათი შემდეგ კიდევ უფრო ნათლად მგლავნდება მაშინ, როდესაც მსგელობის შესახებ ამბობენ: იგი იმის წყალობით ზორციელდება, რომ სუბიექტს პრელიატში მიეწერება; ამ დროს სუბიექტი გარეთ თავისთვის არსებულიად თვლება, პრელიატში—ჩვენს თავში მყოფად. მაგრამ ამ წარმოდგენას წინააღმდეგება უკვე კოპულა „არის“. როდესაც ჩვენ ვამბობთ: „ეს ვარდი არის წითელი“, ან „ეს ნახტი ლამაზია“, ამით ისაა თქმული, რომ ჩვენს კი არ გვახდებთ გარედან ვარდი წითელი, ან ჩვენს კი არ ვაიძულებთ გარედან ნახტი ლამაზი ყოფილიყო, არამედ იგი ამ საგანთა საკუთარ განსაზღვრებებს შეადგენს. ფორმალურ ლოგიკაში მსგელობის შესახებ ჩვეულებრივ გავრცელებული გაგების შემდგომი ნაკლი კიდევ არის, რომ მის მიხედვით მსგელობა საერთოდ მხოლოდ რაღაც შემთხვევით წარმოადგენს და არ მტკიცდება წინსვლა ცნებიდან მსგელობისაკენ. მაგრამ ცნება როგორც ასეთი არაა უპირველესად უძრავად გაყვნილი თავის თავში, როგორც ეს განსჯის ჰუმანი, არამედ, პირაქით, როგორც უსასრულო ფორმა მბლიანად ქმედითია, თითქმის ყოველი ცხოველმყოფელობის punctum saliens არის, და, მაშასადამე, თავის თავს განსხვავებს თავისი თავისაგან; ეს ცნების საკუთარი მოქმედებით დადგენილი მისი გაყოფა თავისი მომენტების განსხვავებად არის მსგელობა, რომლის მნიშვნელობაც ამიტომ გაგებული უნდა იქნეს როგორც ცნების განკერძოება (die Besonderung). მაგალითი, ცნება თავის თავად უკვე განსაკუთრებულია, მაგრამ ცნებაში როგორც ასეთში განსაკუთრებული ჩერ კიდევ არაა და დ გ ე ნ ი ლ ი, არამედ გამჭვირვალე ერთიანობაში ზოგადთან. ასე, მაგალითად, როგორც ღარი (№160, დანართი) შეგინწნეთ, თუმცა მცენარის ჩანასახი უკვე შეი-

ცავს ფესვების, ტოტების, ფოთლების და სხ. სახით განსაკუთრებული, მაგრამ ეს განსაკუთრებული ჯერჯერობით არსებობს მხოლოდ თავის თავად და დღეინდგება მხოლოდ მაშინ, როცა ჩანასახი გაიშლება, რაც განხილული უნდა იქნეს როგორც მანარის მსგელობა. ეს მაგალითი შემდეგ იმისათვისაც შეიძლება მოდგეს, რათა ცხადი გახდეს, რომ არც ცნება და არც მსგელობა რაზემ ჩვენ თავში არაა მოთავსებული ანა და მხოლოდ ჩვენს მხარეში შეიღვინება. ცნება არის ის, რაც თვით ნივთებში იმყოფება, თავისი ისინი არიან ის, რაც არიან, და საგნის შემეცნება, ამრიგად, ჩვენს მხარეში შეცნობას. შემდეგ როდესაც გადავლივართ მანის განაწილებაზე, ჩვენი სუბიექტური მოქმედება კი არ მიაწერს განსაზღვრულ, არამედ ჩვენ საგანს განეხილეთ მცენების მიერ დღეინდგენილ განსაზღვრულობაში.

§ 167.

მსგელობას ჩვეულებრივად იღებენ სუბიექტური აზროვნების კონკრეტული ფორმის, რომელიც გვხვდება მხოლოდ თავის თავში აზროვნებაში. მაგრამ ეს განსხვავებული კვლევა არ არსებობს ლოგიკურად. მსგელობა აღებული უნდა იქნეს იმ სრულიად ზოგადი აზრით, რაზეც ევკლიდეს ნივთების მსგელობა, ე. ი. ისინი ერთეულებში არიან, რომელთა საც თავის თავში აქვთ რაღაც ზოგადობა ან შინაგანი ბუნება, ისინი არიან ისეთი ზოგადობა, რომელიც გაერთიანებულია [განცალკევებულია]; ზოგადობა და ერთეულობა მათში განსხვავებულია, მაგრამ იმავე დროს იგივეა.

შენიშვნა. მსგელობის ზემოაღნიშნულ იმ მხოლოდ სუბიექტურ გაგებას, თითქმის „მე“ რომელიც სუბიექტის მიერ პრედიკატს, ეწინააღმდეგება მსგელობის აშკარად ობიექტური გამოხატულება: „ვარდი არის წითელი“, „ოქრო არაა ლითონი“ და ა. შ.; მაშასადამე, მე როდესაც ვარდი სუბიექტის რაღაც თვისებას. თუმცა მსგელობები განსხვავებულია წინადადებათაგან: ეს უკანასკნელი სუბიექტთა ისეთ განსაზღვრებას შეიცავს, რომელიც მათთან ზოგადობის დამოკიდებულებას არ იმყოფება, — მდგომარეობას, ცალკეულ მოქმედებას და ა. შ. „ქვისარი დაიბადა რომში ამა და ამ წელს“, „ათ წელიწადს ომს აწარმოებდა გლეხები“.

მოებდა გლეხები“, „იგი რეპროდუქციონზე გადავიდა“ და ა. შ., — ყველა ისინი წინადადებები და არა მსგელობანი. შემდეგ, სრულიად უაზროა იმის თქმა, რომ ისეთი წინადადებები, როგორიცაა, მაგალითად: „მე დღეს ღამით კარგად მეძინა“ ან „თოფთან საგულშაოლი“ შეიძლება მსგელობის ფორმა მიეცეს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში ეწეობა მსგელობა და ისიც სახელობარ სუბიექტური მსგელობა წინადადება „ეტლი გვერდით ახლოს მიდის“, თუ საეჭვო იქნებოდა, გვერდით ახლოს მოძრაობა საგანი ეტლია თუ არა, ან საგანი მოძრაობის თვისება პუნქტი, საიდანაც ჩვენ მას ვაკვირდებით, — მაშასადამე, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენ დაინტერესებული ვართ, რომ ვიპოვოთ განსაზღვრება ჯერ კიდევ სათანადოდ ვერ განსაზღვრული წარმოდგენისათვის.

§ 168.

მსგელობის თვალსაზრისის სასრულობაა, და ნივთთა სასრულობა ამ თვალსაზრისით იმით გამოიხატება, რომ ისინი რაღაც მსგელობას წარმოადგენენ [Urteil — სიტყვისიტყვით ნიშნავს „თავდაპირველ ნაწილს“] და თუმცა მათი მუხარისი (Dasein) და მათი ზოგადი ბუნება (მათი სხეული და მათი სული) შეერთებულია ერთმანეთთან, — წინააღმდეგ შემთხვევაში ნივთები არაა იქნებოდა — ეს მათი მომენტები მაინც ერთმანეთისაგან იცევიან განსხვავებული არიან და საერთოდ ერთმანეთს ეთიშებიან.

§ 169.

აბსტრაქტულ მსგელობაში: ერთეულობა არის ზოგადი, სუბიექტი, როგორც უარყოფითად თავის თავთან მიმართებაში სუბიექტი უშუალოდ კონკრეტულია, პრედიკატი კი, პირაქით, აბსტრაქტულია, განუსაზღვრელია, ზოგადი. მაგრამ რაღაც ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან სიტყვით „არის“, მითმა პრედიკატი თავის ზოგადობაში უნდა შეიცავდეს სუბიექტის განსაზღვრულობას; ამრიგად, ეს განსაზღვრულობა არის განსაზღვრული, და ეს უკანასკნელი სუბიექტისა და პრედიკატის დადგენილი იგივეობაა; ამით, განსაზღვრულობა, როგორც ამ ფორმის განსხვავებისადმი გულგრილი, არის შენაკადი.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. სუბიექტი პირველად მხოლოდ პრედიკატით იძენს თავის მყოფობას, გარკვეულ განსაზღვრულობას და შინაარსს ამიტომ ის თავისთავად მართო წარმოადგენს ან ცარიელი სახელი მსჯელობებში: „ლ მ ე რ თ ი არის ყოვლად რეალური“ და ა. შ. „ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი თავის თავის იგივეურია“ და ა. შ. „ლმერა... აბსოლუტური“ უბრალო სახელია; პირველად მხოლოდ პრედიკატშია გამოთქმული ის, თუ რა არის სუბიექტი. ამის გარდა კი, რას წარმოადგენს ეს კონკრეტული სუბიექტი, — ეს „ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი“ არ ეხება (მდრ. § 31).

დ ა ნ ა რ თ ი. როდესაც აშკარაა: „სუბიექტი არის ის, რაც დაეცა რაღაცს გამოთქვამენ, ხოლო პრედიკატი არის ის, რაც გამოთქმება მისზე“, ეს მეტისმეტად ტრივიალური რამ არის, და ამ ამ ორივეს განსხვავებაზე კერძოვან არსებითად ვერ ვიგებთ. სუბიექტი თავისი აზრის მიხედვით უპირველეს ყოვლისა ერთეულ პრედიკატს კი — ზოგადი. მსჯელობის შემდგომ განვითარებაში იხდება, რომ სუბიექტი არ რჩება მხოლოდ უშუალოდ ერთეულ ხოლო პრედიკატი — მხოლოდ აბსტრაქტულად ზოგადი. სუბიექტი და პრედიკატი შემდეგ სხვა მნიშვნელობასაც იძენენ: ერთი იძენს განსაკუთრებულობას და ზოგადის მნიშვნელობას, მეორე — განსაკუთრებულის და ერთეულის მნიშვნელობას; ამრიგად, სუბიექტისა და პრედიკატის მიერ ერთი და იმავე სახელწოდებათა წარჩუნების პირობებში ადგილი აქვს მსჯელობის ორივე მხარის მნიშვნელობათა ცვლას.

§ 170.

რაც შეეხება სუბიექტისა და პრედიკატის უფრო ზუსტ განსაზღვრას, უნდა თქვას, რომ პ ი რ ვ ე ლ ი, როგორც უარყოფითი მიმართება თვით თავის თავთან (§163, 166, შენიშ.), ის საფუძვლად მდებარე მტკიცე სუბსტრატია, რომელშიც პრედიკატს თვით ის მყარ არსებობა გააჩნია და იდეალურია; იგი სუბიექტისთვის ნაგანად კუთვნილია; და რადგანაც სუბიექტი საერთოდ და უ შ ო ლ რ ი კონკრეტულია, ამიტომ პრედიკატის განსაზღვრული ნაარსი სუბიექტის ერთ-ერთი მ რ ა ვ ა ლ განსაზღვრებათაა და ეს უკანასკნელი (სუბიექტი) უფრო მდიდარია და უფრო ფარდობითი პრედიკატი.

პირველი, პ რ ე დ ი კ ა ტი, როგორც ზოგადი თავისთვის მისი არსებობის მქონეა და გულგრილი იმისადმი, ეს სუბიექტი

სებობს თუ არ არსებობს; ის გამოდის სუბიექტის ფარგლებიდან, და იქვე მდებარეებს მას, და, თავის მხრივ, უფრო ფართო სუბიექტზე. — მხოლოდ პრედიკატის განსაზღვრული შინაარსი (წინა პარაგრაფი) შეადგენს ორივეს, სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობას.

§ 171.

სუბიექტი, პრედიკატი და განსაზღვრული შინაარსი ანუ იგივეობა დადგენილი არიან თავიდან მსჯელობაში თვით მათი მიმართებაში როგორც განსხვავებულნი, ერთმანეთისთვის გარეგანი, ერთმანეთისგან გათიშულნი. მაგრამ თავის თავში, ე. ი. ცნების თანახმად, ისინი იგივე რ ნ ი არიან, რადგან სუბიექტის კონკრეტული ტოტალობა ისაა, რომ იგი არის არა რომელიმე განსაზღვრულ მრავალფეროვნება, არამედ ის მხოლოდ ერთეულობაა, განსაკუთრებულია და ზოგადი იგივეობაში, და სწორედ ეს ერთიანობა არის პრედიკატი (§170). შემდეგ, კოპულაში, მართალია, დადგენილია სუბიექტისა და პრედიკატის იგივეობა, მაგრამ ჯერ დადგენილია მხოლოდ როგორც აბსტრაქტული „არის“. ამ იგივეობის თანახმად პრედიკატის განსაზღვრებაში დადგენილი უნდა იქნეს აგრეთვე სუბიექტიც, რის წყალობითაც პრედიკატი იქნეს სუბიექტის განსაზღვრებასაც, და კოპულა იცნება. ეს წარმოადგენს მსჯელობის შემდგომ განსაზღვრებას, რომელიც შინაარსსავე კოპულას მეშვეობით დასკვნაში გადადის. თვით მსჯელობაში მისი შემდგომი განსაზღვრება ის არის, რომ ზოგადობა, რომელიც თავდაპირველად მხოლოდ აბსტრაქტული, გჩრთხადი ზოგადობაა, განისაზღვრება როგორც ყოველობა (Allheit), გეგარეობა და სახეობა, და ცნების განვითარებული ზოგადობა.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა. მხოლოდ მსჯელობის შემდგომი განსაზღვრების პროცესის შემეცნება აძლევს როგორც კავშირს, ისე აზრს იმას, რაც ლოგოსში ჩვეულებრივ მოჰყავთ ხოლმე როგორც მსჯელობის სახეობა. გარდა იმისა, რომ ჩვეულებრივი ჩამოთვლა სრულად შემთხვევითად გამოიყურება, იგი მსჯელობათა სახეობის განსხვავებათა თავის აღნიშვნაში რაღაც ზერევე, თვით უაზრო და უცნაურიც კია. ნიშნები, რომლებითაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება

დადებითი, კატეგორიული, ასერტიორული მსჯელობანი, ნაწილობრივ საერთოდ. ზეგარეული, ნაწილობრივ ეკანონოსაზღვრელია. სხვადასხვა მსჯელობები განხილული უნდა იქნეს როგორც ერთმანეთისაგან აუცილებლად გამომდინარე და როგორც ცნების ერთგვარი თანმიმდევრული შემდგომი განსაზღვრება, რაღაც თვით მსჯელობა სხვა არა არის რა, თუ არა განსაზღვრული ცნება.

არასისა და არსების ორივე წინა სფეროს მიმართ გასასაზღვრელი ცნებაები როგორც მსჯელობები წარმოადგენენ ის სფეროების რეპროდუქციებს, მაგრამ დადგენილს ცნების მართკმომართებაში.

დანართი. მსჯელობის სხვადასხვა სახეები გაგებული უნდა იქნეს არა როგორც მხოლოდ ემპირიული მრავალფეროვნება არამედ როგორც აზროვნების მიერ განსაზღვრული ტოტალიზატი. კანტის ერთ-ერთი დიდი დამსახურება ისაა, რომ მან პირველად წამოაყენა ეს მოთხზვნა. თუმცა კანტის მიერ წამოყენებულ მსჯელობათა დაყოფა კატეგორიითა ცხრილის თავისი სქემის მიხედვით, თვისობრიობის, რაოდენობის, მიმართებისა და მოდალბის მსჯელობებად არ შეიძლება დამაკმაყოფილებლად ჩაითვალოს ნაწილობრივ ამ კატეგორიების სქემის წმინდა ფორმალური გამოყენების გამო, ნაწილობრივ აგრეთვე მათი შინაარსის გამო, მაგრამ დაყოფას მაინც საფუძვლად უდევს კემპარიტი შეხედულება, რომ მსჯელობას სხვადასხვა სახეები სწორედ განისაზღვრება თვით ლოგიკური იდეალური ფორმებით; ამის თანახმად, ჯერ ვიღებთ მსჯელობის სამ მთავარ სახეს, რომლებიც შესაბამებიან არსის, არსებისა და ცნების საფუძვლებს. შემდეგ, ამ მთავარ სახეობათაგან მეორე სახე, — არსების სახითის, როგორც დიფერენციალის საფუძვლად რის შესაბამისად, — თავის მხრივ, კვლავ გაორმაგებულია თავის თავში. მსჯელობის ამ სისტემატიკის შინაგანი საფუძველი იმავე უნდა ვეძებოთ, რომ, რაი ცნება არსისა და არსების იდეალური ერთობაა, მაშინ მსჯელობაში მიღებულმა გაშლა-გახვითარებაში აგრეთვე ეს ორი საფუძვლი უპირველესად უნდა აღდგინოს ცნების შესაბამისად გარდაქმნილი სახით, მაშინ როდესაც თვით იგი, ცნების, აღმოჩნდება ისეთი რამ, რაც განსაზღვრავს კემპარიტ მსჯელობას. — მსჯელობის სხვადასხვა სახეები განხილული უნდა იქნეს არა როგორც ერთმანეთის გვერდით მდებარე და თანანაბარი ღირებულებისანი, არამედ, პირიქით, როგორც საფუძვლათა თანმიმდევრული მწკრივი, და მათ შორის განსხვავება დამყარებულია პრედიკატის ლოგიკური მნიშვნელობაზე; ამის გაგებას ჩვენ ვხვდებით უკვე ჩვეუ-

ლებრივ ცნობიერებაში, რამდენადაც ის უყოყმანოდ მიაწერს მსჯელობის მხოლოდ ძალიან სუსტ უნარს იმას, ვინც წარმოთქვამს მხოლოდ ამგვარ მსჯელობებს, მაგალითად, „ეს კვლევი მწვანეა“, „ეს ლემელი თბილია“ და ა. შ., და პირიქით, კემპარიტი მსჯელობის უნარის მქონეს მხოლოდ ისეთ ადამიანს უწოდებს, რომლის მსჯელობაშიც საქმე ეხება იმას, ხელოვნების ესა თუ ის ნაწარმოები ლამაზია თუ არა, ესა თუ ის საქციელი კარგია თუ არა და სხ. მისთ. პირველად ხსენებულ სახის მსჯელობებში მათ შინაარსს შეადგენს მხოლოდ აბსტრაქტული თვისობრიობა, რომლის თვალსაჩინო მყოფობის გადასაწყვეტად სრულიად საკმარისია უშუალო აღქმა, მაშინ როდესაც, პირიქით, თუ ჩვენ ვლაპარაკობთ ხელოვნების ნაწარმოებზე, რომ იგი ლამაზია, მშვენიერია, ან ამა თუ იმ ქცევაზე, რომ იგი კარგია, მაშინ დასახელებული საგნები უნდა შევადაროთ იმას, რაც უნდა იყვნენ ისინი, ე. ი. მათს ცნებას.

ა) თვისობრივი მსჯელობა

§ 172.

უშუალო მსჯელობა მუნარის მსჯელობაა, სუბიექტი, დადგენილი რომელიმე ზოგადობაში როგორც მისი პრედიკატის შემადგენელი, რომელიც რაღაც უშუალო და, მაშასადამე, გრძნობადი თვისობრიობაა. 1) და დე ბოთი მსჯელობაა „ერთიერთი არის რომელიმე განსაუთრებული“. მაგრამ ერთიერთი არაა რომელიმე განსაუთრებული; უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ასეთი ერთიერთი თვისობრიობა არ შეესაბამება სუბიექტის კონკრეტულ მუნარებს. 2) უარყოფითი მსჯელობა.

შენიშვნა. ერთ-ერთი უარსებითის ლოგიკური წინარწმენა ისაა, რომ ისეთი თვისობრივი მსჯელობანი, როგორიცაა, მაგალითად, „გვარდი არის წითელი“ ან „გვარი არაა წითელი“, შეიძლება შეიცავდნენ კემპარიტებს. ისინი შეიძლება სწორი იყოს, ე. ი. სწორი იყოს აღქმის, სასრული წარმოდგენისა და აზროვნების შეზღუდულ წრეში. ეს სისწორე დამოკიდებულია შინაარსზე, რომელიც სწორედ ასევე სასრული, თავისთვის არაკემპარიტი შინაარსია. მაგრამ კემპარიტები ემყარება მხოლოდ ფორმას, ე. ი. დადგენილ ცნებასა და მის შესატყვის რეალობას; მაგრამ ამგვარი კემპარიტება არ არსებობს თვისობრივ მსჯელობაში.

და ნ ა რ თ ი. ჭეშმარიტება და სისწორე ყოველდღიურ ცხოვრებაში ძალიან ხშირად თანაბარი მნიშვნელობისაღ მიანიჭათ, და ამისდა მიხედვით ჭეშმარიდ ლაპარაკობენ ამა თუ იმ შინაარსის ჭეშმარიტებაზე, სადაც საქმე ეხება მხოლოდ სისწორეს; ეს უკანასკნელი საერთოდ ეხება ჩვენი წარმოდგენის მხოლოდ ფორმალურ თანხმობას თავის შინაარსთან, რა ხასიათიც უნდა ჰქონდეს ამ შინაარსს ჭეშმარიტება კი, პირიქით, არის საგნის თვით თავის თავთან. ი. თავის ცნებასთან თანხმობა. დღე თუნდაც სრულიად სწორი იყოს, რომ ვიღაც ავადან ან ვიღაცამ მოიპარა; მაგრამ ასეთი შინაარსი არაა ჭეშმარიტი, რადგან ავადმყოფი სხეული სიცოცხლის ცნებას არ ეთანხმება და სწორედ ასევე ქურდობა ისეთი საქციელია, რაც აღამიანის მოქმედების ცნებას არ შეესაბამება. ამ მაგალითებდან ჩანს, რომ როგორც უნდა სწორი იყოს ისეთი უშუალო მსჯელობა, რომელშიც ამა თუ იმ უშუალო ერთეულზე გამოთქმულია რაღაც აბსტრაქტული თვისობრიობა, იგი შეიძლება მაინც არ შეიცავდეს თავის თავში ჭეშმარიტებას, რადგან სუბიექტი და პრედიკატი მათში ერთმანეთის მიმართ რეალობისა და ცნების დამოკიდებულებაში არ იმყოფებიან. შემდეგ, უშუალო მსჯელობის არაჭეშმარიტება ის არის, რომ მისი ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს არ შეესაბამება, როდესაც ჩვენ ვამბობთ, „ეს ვარდი არის წითელი“, მაშინ კიბულ „არის“ იმას გულისხმობს, რომ სუბიექტი და პრედიკატი ურთიერთ თანხმობაშია. მაგრამ ვარდი, როგორც კონკრეტული რამ, არა მარტო წითელია, არამედ სურნელვანიცაა, აქვს გარკვეული ფორმა და მრავალგვარი სხვა განსაზღვრებები, რომლებიც პრედიკატი „წითელი“-ში არაა მოცემული. მეორე მხრივ, ეს პრედიკატი, როგორც აბსტრაქტული ზოგადი რამ, მარტო ამ სუბიექტს არ ეკუთვნის. არსებობს სხვა ყვევლებიც და საერთოდ სხვა საგნებიც, რომლებიც ასევე წითელია. სუბიექტი და პრედიკატი უშუალო მსჯელობაში თითქმის ერთმანეთს მხოლოდ ერთ წერტილში ეხებიან, მაგრამ ერთმანეთს ვერ ფარავენ. სულ სხვა ვითარებაა ცნების მსჯელობის მიმართ. როდესაც ჩვენ ვამბობთ „ეს საქციელი კარგია“, მაშინ იგი ცნების მსჯელობაა და მაშინვე შევაჩინეთ, რომ აქ სუბიექტსა და პრედიკატს შორის ისეთი მერყევი და გარეგანი დამოკიდებულება არაა, როგორც უშუალო მსჯელობაში. მაშინ როდესაც ამ უკანასკნელში პრედიკატი რაიმე აბსტრაქტულ თვისობრიობას შეადგენს, რომელიც შეიძლება ეკუთვნოდეს ანდა არც ეკუთვნოდეს.

ნოდეს სუბიექტს, პირიქით, ცნების მსჯელობაში პრედიკატი თითქმის სუბიექტის სულია, რომლითაც მთლიანად განსაზღვრულია სუბიექტი როგორც ამ სულის სხეული.

§ 173.

ამ უარყოფაში, როგორც პირველ უარყოფაში ვერ კიდევ რჩება სუბიექტის მიმართება პრედიკატთან, რომელიც ამის გამო შეფარდებით ზოგადია, და რომლის განსაზღვრულობაც უარყოფა მხოლოდ; „ვარდი არაა წითელი“, მაინც იმას გულისხმობს, რომ მას მაინც გააჩნია ფერი, — უპირველეს ყოვლისა, სხვა ფერი, რაც, თავის მხრივ, კვლავ დადებითი მსჯელობა იქნებოდა. მაგრამ ერთეული არაა რომელიმე ზოგადი. ამრიგად, 3) მსჯელობა თავის თავში იყოფა: აა) ცარიელ იგივეს თანადიდობა: „ერთეული არის ერთეული — იგივე ური მსჯელობა, და ხს) თავის თავში როგორც თვალსაჩინო სრული შესაბამობა სუბიექტსა და პრედიკატს შორის, — ეგრეთწოდებულ უსასარულ მსჯელობად.

შენიშვნა. უკანასკნელის მაგალითებად გამოდგება შემდეგი მსჯელობანი: „გონი არაა სპილი“, „ლომი არაა მაგიდა“ და ა. შ. — არის ისეთი წინადადებებიც, რომლებიც სწორია, მაგრამ ისევე უაზროა, როგორც იგივეური წინადადებები: „ლომი არის ლომი“, „გონი არის გონი“. თუმცა ეს წინადადებები უშუალო, ეგრეთწოდებული თვისობრივი მსჯელობის ჭეშმარიტებაა, მაგრამ მაინც საბოლოო მსჯელობებს არ წარმოადგენენ და შეიძლება შეგვედღეს მხოლოდ სუბიექტურ აზროვნებაში, რომელსაც არაჭეშმარიტი აბსტრაქციის ფიქსირება შეუძლია; თბიქტურად განხილულნი, ისინი გამოხატავენ არსებულის ანუ გარემოებად ინი-თების ბუნებას, გამოხატავენ სწორედ იმას, რომ ისინი წარმოადგენენ დაყოფას ცარიელ იგივეობად და საესე მიმართებად, რომელიც მაინც ერთმანეთთან შედარდებულთა თვისობაბ რიგის სხვადასხვადყოფნაა, მათი სრული შესაბამობა ერთმანეთთან.

და ნ ა რ თ ი. უარყოფითი-უსასრულო მსჯელობა, რომელშიც სუბიექტსა და პრედიკატს შორის უკვე აღარაერთობა მიმართება აღარაა, ფორმალურ ლოგიკაში მოჰყავთ როგორც მხოლოდ უზნერა კურობი. მაგრამ ნამდვილად ეს უსასრულო მსჯელობა უნ-

და განვიხილოთ არა მხოლოდ როგორც სუბიექტური აზროვნების შემთხვევითი ფორმა, არამედ იგი აღმოჩნდება, პირიქით, წინა უშუალო მსჯელობების (დადებითი და უბრალოდ უარყოფითი მსჯელობების) უახლოესი დიალექტიკური შედეგი, რომელიც სასრულოდ და არაბეშმარიტება მასში გარკვევით მდებარეობს. — უარყოფითი-უსასრულო მსჯელობის იმპიქტურ მაგალითად შეიძლება განვიხილოთ... დანაშაული. ვინც დანაშაულს იღებს, უფრო გარკვევით ვთქვათ, იღებს, მაგალითად, ქურდობას, იგი უარყოფს არა მარტო სხვა, მეორე პიროვნების განსაკუთრებულ, კერძო უფლებას ამ გარკვეულ ნივთზე, როგორც ამას ადგის აქვს სამოქალაქო დაეაში, არამედ საერთოდ უარყოფს მის უფლებას, და ამიტომაც მას არა მარტო იძულებულიყფენ დაბარუნის მოპარული ნივთი, არამედ სასჯელსაც ისღებენ, რადგან ის არღვევს უფლებას როგორც ასეთის. ე. ი. უფლებას საზოგადოდ. პირიქით, სამოქალაქო დავა წარმოადგენს უბრალოდ უარყოფითი მსჯელობის მაგალითს, რადგან მასში უარყოფა მხოლოდ მოცემული განსაკუთრებული, კერძო უფლებად და ამით, მაშასადამე, აღიარებულია უფლება საზოგადოდ; აქ საქმის ვითარება ისეთივეა, როგორც უარყოფითი მსჯელობაში: „ეს ყვეელი არაა წითელი“, — ამ მსჯელობაში უარყოფა მხოლოდ იმის დასახელებული კერძო ფერი და არა ფერი საზოგადოდ, რადგან ყვეელი კიდეც შეიძლება იყოს ლურჯი, ყვითელი და ა. შ. სწორედ ასევე სიველი არის უარყოფითი-უსასრულო მსჯელობა, ავადმყოფობისაგან განსხვავებით, რომელიც უბრალოდ-უარყოფითი მსჯელობაა. ავადმყოფობაში მხოლოდ ესა თუ ის განსაკუთრებული, კერძო სასიცოცხლო ფუნქციაა შეფერხებული ან უარყოფილი, სიველიშო კი, პირიქით, როგორც ამბობენ, ზოლზე, სხეული და სული ერთმანეთს ეთიშებიან, ე. ი. სუბიექტი და პრედიკტი ერთმანეთს სრულიად შორდებიან.

В) რეფლექსიის მსჯელობა

§ 174.

ერთელს, როგორც ერთელს მსჯელობაში დადგენილს (თავის თავში რეფლექტორულს) აქვს რაღაც პრედიკტი, რომლის მიმართ სუბიექტი, როგორც თავის თავთან მიმართებაში მყოფი ამავე დროს რჩება როგორც სხვა რამ. ა რ ს ე ბ ა მ ა შ ი ს უ

ბიექტი უშუალოდ აიარა თვისობრივი, არამედ როგორც სხვა სახის, რაიმე გარეგან ქვეყნიერებასთან იმყოფება ერთიერთობასა და კავშირში. ამრიგად, ზოგადობაში ამით მიიღო ამ ფარდობითობის მნიშვნელობა (მაგალითად: სასარგებლოა, სახიფათოა; სიმძიმე, სიმკვლე, — შემდეგ მიღრეკილება და ა. შ.).

დანართი. რეფლექსიის მსჯელობა საერთოდ იმით განსხვავდება თვისობრივი მსჯელობისაგან, რომ მისი პრედიკტი უკვე აღარაა უშუალო, აბსტრაქტული თვისობრიობა, არამედ მისი პრედიკტი ისეთი ან სახისაა, რომლის მეოხებით აღმოჩნდება, რომ სუბიექტი მიმართებაშია რომელიღაც სხვასთან. თუ, მაგალითად, ვამბობთ, „ეს ვარდი წითელია“, მაშინ სუბიექტს განვიხილავთ მის უშუალო ერთეულობაში, სხვასთან მიუმართებლად. თუ, პირიქით, გამოვთქვამთ მსჯელობას „ეს მცენარე სამკურნალოა“, მაშინ სუბიექტს, მცენარეს განვიხილავთ როგორც თავისი პრედიკტის, სამკურნალო თვისების წყალობით სხვასთან (ავადმყოფობასთან, რომელიც შეიძლება ამ მცენარით განიკურნოს) მიმართებაში მყოფს. სწორედ ასეთივეა საქმის ვითარება შემდეგი მსჯელობების მიმართ: „ეს სხეული ელასტიურია“, „ეს ინსტრუმენტი სასარგებლოა“, „ეს სასჯელი დამამინებელია“ და ა. შ. ამგვარ მსჯელობაში პრედიკატები საერთოდ წარმოადგენენ რეფლექსიის განსაზღვრებებს, რომელთა მეოხებითაც, მართალია, ხდება სუბიექტის უშუალო ერთეულობის ფარდობიდან გასვლა, მაგრამ ამასთანავე ჭერ კიდეც მინც უანსანგელის ცნება არ აღინიშნება. ჩვეულებრივი მსჯელობა გაბნეულ უმოფერესად ამ სახის მსჯელობაში; რაც უფრო კონკრეტულია საგანი, რომელზეც ლაპარაკია, მით უფრო მეტ თვალსაზრისებს აწვდის იგი რეფლექსიას; მაგრამ ეს რეფლექსია ვერ ამოწურავს მის თავისებურ ბუნებას, ე. ი. მის ცნებას.

§ 175.

1) სუბიექტი, ერთეული როგორც ერთეული (მხოლოდობით მსჯელობაში) რაიმე ზოგადია. 2) ამ თანადრობაში ის თავის მხოლოდობითობაზე (Singularität) მაღლა დგება. ეს გაფართოება გარეგანია, სუბიექტურად რეფლექსიას, უპირველეს, განუსაზღვრელი განსაკუთრებულიობაა (კერძოობით [პარტიკულარულ] მსჯელობაში, რომელიც უშუალოდ ისევე უარყოფ

ფითია, როგორც დადებითი;—ერთეული თავის თავში გაყოფილი ის ნაწილობრივ თავის თავს ეფარდება, ნაწილობრივ სხვას). 3) ზოგიერთი ზოგადია; ამრიგად, განსაკუთრებულობა... გაფართოებულია ზოგადობამდე, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, სუბიექტის ერთეულაზი განაზღვრულა ზოგადობა არის ყოვლობა (Allheit—ყოვლობა, ყოვალდობა, ყველის ერთბაშადობა) (საერთიანო, ჩვეულებრივი რეფლექსიური ზოგადობა).

დანართი. სუბიექტი, განსაზღვრული მხოლოდით მსკელობაში როგორც ზოგადი, ამით თავისთვის ფარგლებიდან გადის და მხოლოდ ერთეულის ფარგლებიდან. თუ ჩვენ ვამბობთ: ეს მცენარე განმკურნავია, მაშინ ასეთი მსკელობა გულისხმობს, რომ მარტო ეს ცალკეული მცენარე არაა განმკურნავი, არამედ მრავალი ან რამდენიმე, და ეს გვაძლევს შემდეგ კერძობით (particulare) მსკელობას („ზოგიერთი მცენარე განმკურნავია“, „ზოგიერთი ადამიანი გამომკონებელია“ და ა. შ.). კერძობის მეოხებით უშუალოდ ერთეული კარგავს თავის დამოუკიდებლობას [თვითმყოფლობას] და სხვა ერთეულს უკავშირდება. ადამიანი როგორც აი ეს ადამიანი აღარაა აი ეს ერთადერთი ცალკეული ადამიანი, არამედ ის სხვა ადამიანების გვერდით დგას და, ამრიგად, იგი ერთი მრავალთაგანია. მაგრამ სწორედ ამიტომ ის ეკუთვნის აგრეთვე თავის ზოგადს და ამით აყვანილია ამ ზოგადამდე. კერძობითი მსკელობა იმდენადვე დადებითი, რამდენადვე უარყოფითი; თუ მხოლოდ ზოგიერთი სხეულია ელასტიური, მაშინ დანარჩენი სხეულები ელასტიური არაა. აქ, თავის მხრივ, სდება შემდეგი წინსვლა რეფლექსიის მსკელობის მესამე ფორმისაკენ, ე. ი. ყოვლის მსკელობისაკენ („ყველა ადამიანი მოკვდავი“; „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“). ყოვლობა ზოგადობის ის ფორმაა, რომელსაც ყველაზე უფრო წააწყდება ხოლმე რეფლექსია. ცალკეული აქ საფუძველს შეადგენს, და ჩვენი სუბიექტური მოქმედება აერთიანებს მათ და განსაზღვრავს მათ როგორც „ყველას“. ზოგადი აქ ეკონდება როგორც მხოლოდ გარეგანი გავშირი, რომელიც მოიცავს თავისთვის არსებულთა და ამ გავრთიანებისადმი ინდიფერენტულ ცალკეულებს. მაგრამ სინამდვილეში ზოგადი ცალკეულის საფუძველი და ნიადაგია, ფესვი და სუბსტანცია; თუ ჩვენ, მაგალითად, განვიხილავთ გაიუსს, ტიტუსს, სემპრონიუსს და ამათუ იმ ქალაქის ან ამათუ იმ ქვეყნის დანარჩენ მცხოვრებთ, მაშინ ის გარემოება, რომ ყველა ისინი ადამიანები არიან, არის არა მარტო მათთვის საერთო რამ, არამედ არის მათი ზოგადი, ისევე როგორც

თავი, გვარობა, და უამგარეობოდ არც ერთი ეს ცალკეული არ იქნებოდა. პირიქით, სულ სხვაგვარია საქმის ვითარება იმ ზერელე, მხოლოდ ეგრეთწოდებული ზოგადობის მიმართ, რომელიც სინამდვილეში მხოლოდ ყველა ერთეულს ეკუთვნის, ის, რაც ყველა მათთვის საერთოა. შემჩნეულ იქნა, რომ ადამიანებს ცხოველებთან განსხვავებით ერთმანეთთან საერთო ისა აქვთ, რომ ყველას საგნია ყურის ბიბილი. მაგრამ ცხადია, რომ თუნდაც ამათუ იმ კაცს არ ჰქონდეს ყურის ბიბილი, ამით სრულიადვე არაფერი დააყვებოდა მათ მის დანარჩენ არსებებს, მის სხვათს, მის უნარს და ა. შ. პირიქით, აზრი არ ექნებოდა, თუ დაეუშვებდით, რომ გაიუსი შეიძლება არც ყოფილიყო ადამიანი და გამბედავი, ნასწავლი და ა. შ. კი ყოფილიყო. ის, რაც არის ცალკეული ადამიანი კერძო, იმდენად არის, რამდენადვე იგი უპირველეს ყოვლისა ადამიანი როგორც ასეთი და რამდენადვე იგი ზოგადია. და ეს ზოგადი არის არა მარტო ისეთი რამ, რაც სხვა ასტრატულ თვისებრიანობათა ან მხოლოდ რეფლექტურ განსაზღვრებათა გარეთ და გვერდით იმყოფება, არამედ, პირიქით, იგი ყველა კერძოს გამსჭვალავს და შეიცავს.

§ 176.

იმის გამო, რომ სუბიექტი ამავე დროს განსაზღვრულია როგორც ზოგადი, იგი არის თავისი და პრედიკატის იგივეობა, ისე როგორც ამით თვით მსკელობის განსაზღვრებაც დადგენილია როგორც გულგრილი—განუჩრჩველი. შინაარსის ეს ერთიანობა, როგორც იგივეური ზოგადობის ერთიანობა სუბიექტის უარყოფით რეფლექსიასთან-თავისთავში, მსკელობის მიმართებას აუცილებელს ხდის.

დანართი. შემდგომი წინსვლა-განვითარება ყოვლობის რეფლექტური მსკელობიდან აუცილებლობის მსკელობისაკენ მოიპოვება ჩვენს ჩვეულებრივ შეგნებაში იმდენად, რამდენადვე ვამბობთ: „რაც ყველას აქვს, გვარეობასაც აქვს და ამიტომ იგი აუცილებელია“. როდესაც ვამბობთ: „ყველა აქვს“ ან „მცენარე, ყველა ადამიანი და ა. შ. ის იგეგმა, რომ ვთქვათ: მცენარე საზოგადოდ, ადამიანი საზოგადოდ და ა. შ.

7) აუცილებლობის მსკელობა

§ 177.

აუცილებლობის მსკელობა როგორც შინაარსის იგივეობა მის განსხვავებაში: 1) სეიკატს პრედიკატში ნაწილობრივ სუბსტან-

ცოიას სუბიექტის ბუნებას, კონკრეტულ ზოგადს — გვარებას; ნაწლობრივ კი, იმის გამო, რომ ზოგადი თავის თაშე შეიცავს როგორც უარყოფითა, ისე განსაზღვრულობას, იგი თავის თავში შეიცავს განსაკუთრებულ განმარტებად არსებით განსაზღვრულობას — სახეობას ან ასეთი კატეგორიული მსგელობა.

2) თავიანთი სუბსტანციალობის გამო ორივე მხარე იღებს მოუკიდებელი, თვითმოყვით სინამდვილის სახეს, რომელთა იგვითა მხოლოდ რომელიღაც მსახივანი იგვევობა, და, მაშინ, დამე, ერთის სინამდვილე მასთან ერთად არის არამისი, ამეღ სხეცის ყოფნა; — ასეთი პიპოთეტური მსგელობა

3) თუ ცნების ამ გაუცხოებაში [განსხვავებაში, გაგარეგანეში] (Entäusserung) მამეღ დრის და გენილია შინაგანი იგვეობა, მაშინ ზოგადი არის გვარება, რომელიც თავის ურთიერ გამომრიცხვ ერთეულობაში, თავისი თავის იგვეურია; მსგელობა რომელსაც ეს ზოგადი თავის ორ მხარედ აქვს, ჭერ ზოგადი როგორც ასეთი და შემდეგ ზოგადი როგორც ურთიერ გამომრიცხვ განკითხვათა წრე, მსგელობა, რომლის „ანა“ იმდენადე, რამდეღაც „როგორც ეს, ისე გენილია“ გვარება, — არის დსიუნქტიური (გაყოფილი) მსგელობა. ზოგადობა, როგორც გვარება, ახლა კი აგარეთეე როგორც მისი სახეების წამით განსაზღვრულია და დადგენილი როგორც ტოტალობა.

დანართი. კატეგორიული მსგელობა („ოქრო არის ლითონი“, „ფარი არის მენიარე“) აუცილებლობის უშუალო მსგელობა და შეესაბამება არსების სფეროს სუბსტანციალურ დამოკიდებულებას. ყველა ნივთი რაღაც კატეგორიული მსგელობაა, ემით აქეთ თავიანთი სუბსტანციალური ბუნება, რაც მათ მტკიცე ურყევე საფუძველს შეადგენს. როდესაც ნივთებს განვიხილავთ მგვარებობის თვალსაზრისით და აუცილებლად ამ უკანასკნელთა განსაზღვრულად, მხოლოდ მაშინ ხდება მსგელობა კემარტი. ლოკური განთილების უქონლობად უნდა ჩაითვალოს, როდესაც ის მსგელობებს, როგორცაა, მაგალითად: „ოქრო ძვირია“ და „ოქრო ლითონია“, განიხილავთ ერთ საფეხურზე მდგომად. ის გარემო, რომ ოქრო ძვირია, ეს ეხება მის გარეგან მიმართებას ჩვენ მიდრკილებებისა და მოთხოვნილებებისადმი, მისი მოპოვების ხარჯი და ა. შ., და ოქრო მინე რჩება იმდ, რაც არის, თუნდც ეს გარეგანი მიმართება შეიცვალოს ან სულაც ჩამოიცილდეს; პირიქით, გარემოება, რომ ოქრო ლითონია, ეს ოქროს სუბსტანციალურ ბუნებას შეადგენს, ურომლისადაც ყველაფერი, რაც კი მას კიდევ გააჩნია ამის გარდა ან რაც კი მის შესახებ შეიძლება გამოითქვას, ვერ იარსებებს. ასეთეეა საქმის ვითარება, როდესაც ვამბობთ: „გიუბა არის ადამიანი“; ამით ჩვენ იმას ვამბობთ, რომ ყველაფერს, რაც კი შეიძლება ამის გარდა კიდევ იყოს, ღირებულება და მნიშვნელობა მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენად იგი შეესატყვისება ამ მის სუბსტანციალურ ბუნებას კაცად მყოფობისა. მაგრამ, შემდეგ, კატეგორიული მსგელობა ასევე ნალოვანია, რამდენადც მასში განსაკუთრებულობის მომენტი ჭერ კიდევ არაა სათანადოდ თავის უფლებებში აღიარებული; ასე, მაგალითად, მართალია, ოქრო ლითონია, მაგრამ ვერცხლი, სპილენძი, რკინა და ა. შ. აგარეთეე ლითონებია. და გვარება „ლითონი როგორც ასეთი“ — ლითონობა როგორც ასეთი გულგრილ-განურჩეველ დამოკიდებულებაშია მის სახეების განსაკუთრებულობასთან. ამიტომ აქ ხდება შემდეგი წინსვლა კატეგორიულიდან პიპოთეტური მსგელობისაკენ, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს ფორმულით: „თუ არის A, მაშინ არის B-ც“. აქ ჩვენ წინაშე არის იგივე წინსვლა, რაც გვექონდა ადრე სუბსტანციალობის დამოკიდებულებიდან მიზეზობრიობის დამოკიდებულებისაკენ წინსვლაში, რადგან პიპოთეტურ მსგელობაში შინაარსის განსაზღვრულობა ელნდება როგორც გაშუალებული, როგორც სხვისგან დამოკიდებული და ი სწორედ ეს არის მიზეზისა და მოქმედების დამოკიდებულება. პიპოთეტური მსგელობის მნიშვნელობა საერთოდ ისაა, რომ მისი მეოხებით ზოგადი დგინდება მის განსაკუთრებულობაში, განეკიდებულობაში და ამრიგად ჩვენ ვიღებთ, როგორც აუცილებლობის მსგელობის მესამე ფორმას, გაყოფილი (დისიუნქტიურ) მსგელობას. „A არის ან B, ან C, ან D“; „ხელეფენების პიპოთეტური ნაწარმოები ან ეპიკურია, ან ღირიკული, ან დამატეული“; „ფერი ან ყვითელი, ან ლურჯი, ან წითელი“ და ა. შ. გაყოფილი (დისიუნქტიური) მსგელობის ორივე მხარე იგვევობა; გვარება თავის სახეობათა ტოტალობა და სახეობათა ტოტალობა გვარებაა. ზოგადისა და განსაკუთრებულის ეს ერთიანობა ცნება, და სწორედ ეს უკანასკნელი ქმნის, შეადგენს მსგელობის შინაარსს.

24. ჰეგელი

ნებას შეადგენს, ურომლისადაც ყველაფერი, რაც კი მას კიდევ გააჩნია ამის გარდა ან რაც კი მის შესახებ შეიძლება გამოითქვას, ვერ იარსებებს. ასეთეეა საქმის ვითარება, როდესაც ვამბობთ: „გიუბა არის ადამიანი“; ამით ჩვენ იმას ვამბობთ, რომ ყველაფერს, რაც კი შეიძლება ამის გარდა კიდევ იყოს, ღირებულება და მნიშვნელობა მხოლოდ იმდენად აქვს, რამდენად იგი შეესატყვისება ამ მის სუბსტანციალურ ბუნებას კაცად მყოფობისა. მაგრამ, შემდეგ, კატეგორიული მსგელობა ასევე ნალოვანია, რამდენადც მასში განსაკუთრებულობის მომენტი ჭერ კიდევ არაა სათანადოდ თავის უფლებებში აღიარებული; ასე, მაგალითად, მართალია, ოქრო ლითონია, მაგრამ ვერცხლი, სპილენძი, რკინა და ა. შ. აგარეთეე ლითონებია. და გვარება „ლითონი როგორც ასეთი“ — ლითონობა როგორც ასეთი გულგრილ-განურჩეველ დამოკიდებულებაშია მის სახეების განსაკუთრებულობასთან. ამიტომ აქ ხდება შემდეგი წინსვლა კატეგორიულიდან პიპოთეტური მსგელობისაკენ, რომელიც შეიძლება გამოიხატოს ფორმულით: „თუ არის A, მაშინ არის B-ც“. აქ ჩვენ წინაშე არის იგივე წინსვლა, რაც გვექონდა ადრე სუბსტანციალობის დამოკიდებულებიდან მიზეზობრიობის დამოკიდებულებისაკენ წინსვლაში, რადგან პიპოთეტურ მსგელობაში შინაარსის განსაზღვრულობა ელნდება როგორც გაშუალებული, როგორც სხვისგან დამოკიდებული და ი სწორედ ეს არის მიზეზისა და მოქმედების დამოკიდებულება. პიპოთეტური მსგელობის მნიშვნელობა საერთოდ ისაა, რომ მისი მეოხებით ზოგადი დგინდება მის განსაკუთრებულობაში, განეკიდებულობაში და ამრიგად ჩვენ ვიღებთ, როგორც აუცილებლობის მსგელობის მესამე ფორმას, გაყოფილი (დისიუნქტიურ) მსგელობას. „A არის ან B, ან C, ან D“; „ხელეფენების პიპოთეტური ნაწარმოები ან ეპიკურია, ან ღირიკული, ან დამატეული“; „ფერი ან ყვითელი, ან ლურჯი, ან წითელი“ და ა. შ. გაყოფილი (დისიუნქტიური) მსგელობის ორივე მხარე იგვევობა; გვარება თავის სახეობათა ტოტალობა და სახეობათა ტოტალობა გვარებაა. ზოგადისა და განსაკუთრებულის ეს ერთიანობა ცნება, და სწორედ ეს უკანასკნელი ქმნის, შეადგენს მსგელობის შინაარსს.

24. ჰეგელი

2) ცნების მსჯელობა

§ 178.

ცნების მსჯელობას თავის შინაარსად აქვს ცნობიერება მარტივი ფორმით, ზოგადი თავისი სრული განსაზღვრულობით. სუბიექტი 1) უპირველეს ყოვლისა, რაღაც ერთეულს რომელსაც თავის პრედიკატად აქვს განსაკუთრებული მუხარისხი რეფლექსია თავის ზოგადზე — ამ ორი განსაზღვრების თანხმობა და უთანხმობა: კარგი, ქუეშიარტი, სწორი და ა. შ. ეს ასე ერთეული მსჯელობა.

შენიშვნა. მხოლოდ ასეთი სახის მსჯელობას, მსჯელობას იმის შესახებ, კარგია თუ ცუდია, ქუეშიარტია, ლამაზი და ა. შ. ეძღვნება, თუ ქვეყნობა მხოლოდ ასეთი მსჯელობის უწყობაზე, თუ იგი პრეტენზიას აცხადებს, რომ ის სცნონ მარტო მისი მოწოდების საფუძველზე, ფილოსოფიაში მოძღვრების ერთადერთ და არსებით ფორმად კი იქნა მიჩნეული. ეგერეთოდებულ ფილოსოფიურ ნაწარმოებებში, რომლებიც ამ პრინციპს აყენებენ, შეიძლება წაიკითხოთ ასობით და რწმუნება ან გონების ცოდნის, აზროვნების და სხ. მიმართ, რომლებიც ცდილობენ რწმუნა მოიხვედნენ ერთი და იმავეს დაუსრულებელი განმეორებით, რადგან ახლა გარეგან ავტორიტეტს დიდი მნიშვნელობა აღარ ეძლევა.

§ 179.

ასერტორული მსჯელობა თავის თავდაპირველად უშუალო სუბიექტში არ შეიცავს განსაკუთრებულისა და ზოგადის მიმართებას, რაც პრედიკატშია გამოხატული. ეს მსჯელობა ამიტომ მხოლოდ სუბიექტური პარტიკულარობაა, და მას ერთნაირი უფლებით ან, უფ-

რო, უუფლებობით, უპირისპირდება საწინააღმდეგო რწმუნება; ამიტომ იგი 2) მაშინვე მხოლოდ პრაბლემატური მსჯელობა აღმოჩნდება. მაგრამ 3) რაკი ობიექტური პარტიკულარობა და დგენილია სუბიექტში, რაკი მისი განსაკუთრებულობა დადგენილია როგორც მისი მუხარისის თვისება (Beschaffenheit), ამდენად სუბიექტი გამოხატავს ამ განსაკუთრებულობის მიმართებას მის თვისებასთან, ე. ი. მის გვარობასთან, მაშასადამე, გამოხატავს მას, რაც (იხ: წინა პარაგრაფი) შეადგენს პრედიკატის შინაარსს (ეს — უშუალო ერთეულობა, — სახელი, — გვარობა, ასეთი და ასეთი თვისების, — განსაკუთრებულობა — კარგია ან ცუდია) — ასეთია აბოდიქტური მსჯელობა. ყველა ნივთი რაღაც გვარობაა (აქვს თავისი განსაზღვრულობა და მიზანი) რაღაც ერთეულ სინამდვილეში, რომელსაც აქვს განსაკუთრებული თვისება, აღნაგობა, წიობა, და მათი სასრულობა (ბოლოვანობა) იმაში მდგომარეობს, რომ მათი განსაკუთრებულობა შეიძლება შეესაბამებოდეს ან არც შეესაბამებოდეს ზოგადს.

§ 180.

ამრიგად, სუბიექტი და პრედიკატი თვითეული თავისთავად მთელი მსჯელობაა. სუბიექტის უშუალო თვისება თავიდან მხოლოდ როგორც გააშუქებული საფუძველი ნამდვილის ერთეულობასა და მის ზოგადობას შორის, როგორც მსჯელობის საფუძველი. ის, რაც ფაქტურად დადგენილია, — სუბიექტისა და პრედიკატის ერთიანობა როგორც თვით ცნება; იგი ცარიელი კოპულის — „არის“ — აღესკვია, და რადგანაც მისი მომენტები ამაღლოს განსხვავებული არიან როგორც სუბიექტი და პრედიკატი, ამიტომ ის დადგენილია როგორც მათი ერთიანობა, როგორც მათი გამაშუალებელი მიმართება, — ესა და ასევე.

c. დასკვნა

§ 181.

დასკვნა ცნებისა და მსჯელობის ერთიანობა: — იგი არის ცნება როგორც მარტივი იგივეობა, რომელშიც დაბრუნდა მსჯელობის იფორმათა სხვაობანი, და იგი არის მსჯელობა, რამდენადაც ის იმავე

დროს რეალობაშიცაა დადგენილი, სახელდობრ მის განსაზღვრ სხვაობაში. დისკენა არის გონიერული და ყოველი გონიერული.

შენიშვნა. დისკენას ჩვეულებრივ მართალია აღნაშნავენ, რათევე როგორც გონიერული ფორმის, მაგრამ რა გარე სუბიექტურ ფორმას, და არ მიუთითებენ რაიმე კონკრეტულ ფორმასა და რომელიმე გონიერულ შინაარსს შორის, მაგალითად რაიმე გონიერულ ძირითად დებულებას, გონიერულ მოქმედებას იდეას შორის და ა. შ. საერთოდ ბევრსა და ხშირად ლაპარაკობენ გონიერებაზე და მის მიმართავენ, მაგრამ არ აღნიშნავენ იმის თუ რაა მისი განსაზღვრულობა, რას წარმოადგენს ის, და ამ დროს ყველაზე ნაყოფიერ ფიქრობენ დისკენაზე. ნამდვილად კი ფორმალური და დისკენა გონიერულია ისეთი არა გონიერული, უფუნქური სახით, რომ ის სრულად უფარვითაა რა გონიერული შინაარსისათვის; მაგრამ რადგანაც შინაარსი შეიძლება გონიერული იყოს მხოლოდ იმ განსაზღვრულობის გამო, რომელ წყალობითაც აზროვნება არის გონება, ამიტომ ის შეიძლება გონიერული იყოს მხოლოდ ფორმის მეშვეობით, რაც დისკენაა. მაგრამ ეს უკანასკნელი სხვაა არა არის რა, თუ არა დადგენილი (ქართულად) რეალური ცნება, როგორც ამას გამოხატავს შინა პარაგრაფი. ამიტომ დისკენა ყოველივე შემართება არცაა ბოლომდე, საფუძველი და აბსოლუტის განსაზღვრა ახლა ისაა, რომ იგი დისკენაა, ანუ, თუ ამ განსაზღვრებას დებულებათა სახით გამოთქვათ: „ყველაფერი დასკვნაა“. ყველაფერი ცნებაა, და მისი მუდარის მის მომენტთა სხვაობაა, ასე რომ მის ზოგადი ბუნება განსაკუთრებულია საშუალებით თავის თავს გარეგან რეალობას ანიჭებს და, ამის წყალობით როგორც აგრეთვე უარყოფითი რეაქციისათვის თავის შიგნით, თავის თავს იგრეთვე უღალად აქცევს. ან, პირიქით, ნამდვილი არის რომელიც რეალური, რომელიც განსაკუთრებულია საშუალებით აბსოლუტზე ზოგადობაზე და თავის თავს იგივე ხდის თავის თავთან. ნამდვილი ერთიანია, მაგრამ იგი ამასთანავე ცნების მომენტთა ერთმანეთისაგან დაშორებაა, და დისკენა მის მემენტთა გაშუალების წრებერუნება, წრებერუნება, რომლის საშუალებით ის თავის თავს დაადგენს როგორც ერთიანს (შესაბამ. მრავალ ერთიანს).

დანართი. ცნებისა და მსჯელობის მსგავსად დისკენას ჩვეულებრივად განიხილავენ აგრეთვე როგორც მხოლოდ ჩვენს სუბიექტურ

ტური აზროვნების ფორმას, ამისდა მიხედვით ამბობენ, რომ დისკენა მსჯელობის დასაბუთებაა. მართლაც უდავოა, რომ მსჯელობა დისკენას მოითხოვს, მაგრამ მართა ჩვენი სუბიექტური მოქმედებით რაღაც ზოგიერთებაზე ეს წინსვლა, არამედ თვით მსჯელობა დაადგენს თავის თავს როგორც დისკენა და მასში უზრუნველბა ცნების ერთიანობას. უფრო გარკვევით, აბოლიტური მსჯელობა კმნის დისკენაზე გადასასვლელს. აბოლიტური მსჯელობაში ჩვენ გვაქვს რაღაც ერთეული, რომელიც თავისი განმარტებული თვისებებით მიმართებაში თავის ზოგადთან, ე. ი. თავის ცნებასთან. განსაკუთრებული აქ ელინდება როგორც გამაშუალებელი შუალედი ერთეულსა და ზოგადს შორის, და ეს არის დისკენის ძირითადი ფორმა, რომლის შემდგომი განვითარება, ფორმალურად გაგებული, იმით გამოიხატება, რომ ერთეულიც და ზოგადიც ასევე ამ შუალედ ადგილს იკვრენ, რის წყალობითაც შემდეგ იქმნება გადასასვლელი სუბიექტურობიდან ობიექტურობისკენ.

§ 182.

უშუალოდ დისკენა ისაა, რომ ცნების განსაზღვრებები როგორც აბსტრაქტული ეროვნების მიმართ მხოლოდ გარეგან დამოკიდებულებაში იმყოფებიან, ისე რომ ჩვენ ვერ გვაქვს დამოკიდებულება — ერთეული და ზოგადობა, ხოლო ცნება როგორც ამ ორი კოდურის შემავთრებელი საშუალო ასევე მხოლოდ აბსტრაქტული განსაკუთრებულია. მაშასადამე, კოდურები დადგენილია თავისთავად არსებულად, გულისხმობს როგორც ერთმანეთის მიმართ, ისე თავიანთი საშუალოს მიმართ; ამრიგად, ეს დისკენა არის გონიერული, რომელშიც არაა ცნება, — ფორმალური განსაკუთრებული დისკენა. — მასში სუბიექტს უკავშირებენ სხვა განსაზღვრულობას; ანუ, სხვათაგან რომ ვთქვათ, ზოგადი ამ გაშუალებით იქვემდებარებს მისთვის გარეგან სუბიექტს. გონებათ დისკენა კი, პირიქით, ისაა, რომ სუბიექტს გაშუალების წყალობით თვით თავის თავს უკავშირდება; ამრიგად, მხოლოდ ამის შემდეგ არის ის სუბიექტი, ანუ, სხვათაგან რომ ვთქვათ, მხოლოდ ამის შემდეგაა სუბიექტი თავის თავში გონებათ დისკენა.

შენიშვნა. შემდეგ განხილვაში განსაკუთრებით დისკენა თავისი ჩვეულებრივი გაერცხლებული მნიშვნელობით გამოხატულია თავის

ვისი სუბიექტური სახით, იმ სახით, რომელიც მის იმ აზრით აქვს, რომ იტყვიან ხოლმე, ჩვენ ასეთ დასკვნებს ვაკეთებთო. მართლაც განსჯითი დასკვნა მხოლოდ სუბიექტური დასკვნაა მაგრამ ამ დასკვნას ის ობიექტური მნიშვნელობაც აქვს, რომ გამოხატავს მხოლოდ საგანთა სასრულობას, მაგრამ იმ განსაზღვრული წესით, რომელსაც აქ ფორმამ მიაღწია. სასრული ნიუთენში სუბიექტურობა, როგორც ნიუთონი, გამოიყოფა მათი თვისებისაგან, მათი განსაკუთრებულობისაგან, ასევე გამოიყოფა იგი მხოლოდობისაგან; ის გამოიყოფა ამ უკანასკნელისაგან როგორც მშინ, როდესაც ის ნიუთონის უბრალო თვისობრიობა და გარეგანი კაშვირია სხვა ნიუთონთან, აგრეთვე მაშინაც, როდესაც იგი ნიუთონ გვარეობა და ცნებაა.

დანართი. დასკვნის როგორც გონიერულის ფორმის ზემოხსენებული გაგების თანახმად თვით გონებას განსაზღვრავდა როგორც დასკვნის უნარს, განსჯის კი, პირიქით, როგორც ცნებას შექმნის უნარს. თუ არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ ამგვარ განსაზღვრას საფუძვლად უდევს ზერეულ წარმოდგენა გონზე, როგორც ერთმანეთის გვერდით არსებულ „ძალით“ ან „უნარიან“ უბრალო ერთობლიობაზე, ამ განსჯის — ცნებასთან და გონების — დასკვნასთან დაკავშირების შესახებ უნდა შევნიშნოთ, რომ ჩვენ უფრო არა გვიქვს ცნება განვიხილოთ როგორც მხოლოდ განსჯის განსაზღვრება, ასევე არ შეიძლება დასკვნა მივიჩნიოთ მხოლოდ და მხოლოდ გონების განსაზღვრებად. ერთი მხრივ, ის, რასაც ფორმალური ლოგიკა ჩვეულებრივ განიხილავს დასკვნის მოძღვრებაში, ნამდვილად სხვა არა არის რა, თუ არა უბრალო განსჯითი დასკვნა, რომელსაც სრულიად არ შეშვენის პატრი დიაგრამულ იქნეს გონებრივის ფორმად, თვით უბრალოდ გონიერულად კი. მეორე მხრივ, ცნება როგორც ასეთი, იმდენად ნაღებად წარმოდგენს მხოლოდ განსჯის ფორმას, რომ ჩვენ უნდა ვთქვათ, პირიქით, მხოლოდ მაშასტამ პირველი განსჯა აქვეყნებს ცნებას განსჯის ფორმის დონეზე. ამის და მიზეზით ჩვეულებრივად განსაზღვრებენ კიდევ მხოლოდ განსჯის ცნებაზე და გონების ცნებებს. მაგრამ ეს განსაზღვრება იგი არ უნდა გავიგოთ, თითქმის არსებობდეს ცნებათაორი გვარყოფაზე, პირიქით, ისე, რომ ჩვენ იმ მოქმედება არ ჩერდება მხოლოდ ცნების უაზროდ და აბსტრაქტულ ფორმაზე, ანდა იგი მის მისი ჭეშმარიტი ბუნების მიხედვით, როგორც ამავე დროს ცნებათაორი და კონკრეტული. ასე, მაგალითად, თუ ჩვენ თავისუფლებას ცნებას განვიხილავთ როგორც აუცილებლობის აბსტრაქტულ ლ

პირისპირებას, მაშინ ეს იქნება თავისუფლების მხოლოდ განსჯითი ცნება, მაშინ როდესაც თავისუფლების ჭეშმარიტი და გონიერი ცნება აუცილებლობის მოხსნილი სახით შეიცავს თავის თავში. სწორედ ასევე ეგრეთწოდებული დიხომის მიერ წამოყენებული ღმერთის განსაზღვრება ღმერთის მხოლოდ განსჯითი ცნებაა, მაშინ როდესაც, პირიქით, ქრისტიანული რელიგია, რომელიც იცნობს სამეფოთიან [სამპიროვან] ღმერთს, ღმერთის გონიერად ცნებას შეიცავს.

დ) თვისობრივი დასკვნა

§ 183.

პირველი დასკვნა მუნარის დასკვნა ანუ თვისობრივი დასკვნაა, როგორც წინა პარაგრაფში იყო აღნიშნული. მისი ფორმაა 1) მ — ზ, ე. ი. რომელიც სუბიექტი, როგორც ერთეული თვისობრიობის საშუალებით უკავშირდება რომელიმე ზოგად განსაზღვრულ ობიექტს.

შენიშვნა. ის გარემოება, რომ სუბიექტს (terminus minor), გარდა ერთეულობის განსაზღვრებისა, გააჩნია კიდევ სხვა განსაზღვრებებიც, რომ სწორედ მეორე კოდურ ტერმინს (დასკვნითი წინადადების პრედიკატს, terminus major) კიდევ სხვა განსაზღვრებებიც აქვს, გარდა იმ განსაზღვრებისა, რომ იგი ზოგადია, — ეს გარემოება აქ მხედველობაში არაა მისაღები: აქ მნიშვნელობა აქვთ მხოლოდ იმ ფორმებს, რომელთა მეოხებით ისინი დასკვნას ქმნიან.

დანართი. მუნარის დასკვნა მხოლოდ განსჯითი დასკვნაა, სახელობრივ იმდენად, რამდენადაც აქ ერთეულობა, განსაკუთრებულობა და ზოგადობა ერთმანეთის სრულიად აბსტრაქტულ უპირისპირებიან. ამრიგად, ეს დასკვნა წარმოადგენს ცნების უკიდურეს გავსლს თავისი ფარგლებიდან. აქ ჩვენს წინაშეა რომელიმე უშუალო ერთეული როგორც სუბიექტი; ამ სუბიექტში შემდეგ წინ წამოიწევს რომელიმე განსაკუთრებული მხარე, რომელიმე ობიექტა, და ამ უკანასკნელის საშუალებით ერთეული თავის თავს ამკლავებს როგორც ზოგადი. ასე, მაგალითად, როდესაც ვამბობთ: „ეს ვარდი არის წითელი; წითელი არის ფერი; მაშასადამე, ვარდი ფერადია“. უშუალოდ დასკვნის სწორად ამ ფორმას განიხილავს ჩვეულებრივ ლოგიკაში. ოდესღაც დასკვნის განიხილავდ-

ნენ როგორც ყოველგვარი შემეცნების აბსოლუტურ წესს, და მისი ნიერული მტკიცება მხოლოდ მაშინ ითვლებოდა გამართლებულად, თუ დასაბუთებული იყო დასკვნის საშუალებით. დღესდღეობით დასკვნის სხვადასხვა ფორმები გვხვდება თითქმის მხოლოდ ლოგიკურ სასწავლო სახელმძღვანელოებში და მათი კოდნა ფუჭ სკოლურ სტრუქტურაზე ითვლება, რომელსაც შემდგომ ვერ გამოიყენებ ვერც პრაქტიკულ ცხოვრებაში და ვერც მეცნიერებაში. ამის გამო უპირატესი ყოვლისა უნდა შევინიშნოთ, რომ თუმცა ზედმეტი და პედანტური იქნება, ყველა შემთხვევას ფორმალური დასკვნის მთელი დაწერილობითი აპარატით გამოვიღოთ, დასკვნის სხვადასხვა ფორმის მაინც არასოდეს არ გარკვევნი მნიშვნელობას ჩვენს შემეცნებაში. როდესაც, მაგალითად, ზამთარში ადამიანი დილით იღვიძებს ქუჩიდან მარხილის სრიალის ხმა ესმის და იმ აზრამდე მიდის, რომ ღამე ძლიერი ყინვა ყოფილა, ამით ის დასკვნის ოპერაციას ასრულებს და ამ ოპერაციას ჩვენ ყოველდღიურად ვიმეორებთ სხედ სხვა ეითარებაში. ამრიგად, უკიდურეს შემთხვევაში, არა ნაკლებ ინტერესს უნდა წარმოადგენდეს ჩვენთვის, როგორც მოაზროვნე ადამიანებისათვის, რომ ეს ჩვენი ყოველდღიური მოქმედება ინტელექტუალური შევიცნოთ, ისე როგორც საყოველთაოდ აღიარებულ ინტერესს წარმოადგენს, ვიცოდეთ არა მარტო ჩვენი ორგანული სიცოცხლის ფუნქციები, როგორც, მაგალითად, საკმლის მონელები, ისე სისხლის მიმოქცევის, სუნთქვის და სხვ. ფუნქციები, არამედ ჩვე გარემო ბუნების პრაქტიკები და წარმონაქმნებიც. ამასთან აქვე უკვე უნდა დავთვანხმოთ, რომ ისე როგორც საჭირო არაა წინააღმდეგობისა და ფიზიოლოგიის შესწავლა იმისათვის, რომ სათანადოდ მოვიხილოთ საკმელი, ისე უნდა იქნას, აქვე საჭირო არაა წინასწარ შევიწყნოთ ლოგიკა იმისათვის, რომ სწორი დასკვნე გამოვიყენოთ. პირველად არისტოტელემ შეამჩნია და აღწერა სკვნის სხვადასხვა ფორმები და ეგრეთწოდებული ფიგურები, მით სუბიექტური მნიშვნელობით, და ეს მან ისე ზუსტად და გარკვევით გააკეთა, რომ არსებითად აღიარაფერი იყო მისამატებელი. თუცა ეს ღვაწლი არისტოტელეს დიდი პატივს სდებს, ჩვენ მაინც უნდა ვიცოდეთ, რომ ის თავის საკუთარი ფილოსოფიურ გამოკვლევებში სრულიად არ სარგებლობდა არც გამსწორი დასკვნის ფორმებით და არც საერთოდ სასრული აზროვნების ფორმებით (იხ. § 189-ის შენიშვნა).

§ 184.

ეს დასკვნა ა) სრულიად შემთხვევითია თავისი განსაზღვრებების მიხედვით, რადგან საშუალო ტერმინი, როგორც აბსტრაქტული განსაყოფიებულობა მხოლოდ სუბიექტის რომელიმე განსაზღვრულობაა და ამ სუბიექტს როგორც უშუალოდ და, მაშასადამე, ემპირიულ-კონკრეტულს, რამდენიმე ასეთი განსაზღვრულობა აქვს, ამრიგად, იგი შეიძლება დაუთავშინდეს აგრეთვე ზოგიერთ სხვა ზოგადობას, ისე როგორც რომელიმე ერთეულ განსაყოფიებულობას, თავის მხრივ, შეუძლია ჰქონდეს თავის თავში სხვადასხვა განსაზღვრულობანი; მაშასადამე, ამ მხრივ სუბიექტი ერთი და იმავე *medius terminus*-ის საშუალებით შეიძლება შეეფარდოს სხვადასხვა ზოგადობას.

შენიშვნა. ფორმალურ დასკვნას იმიტომ აღიარებენ, რომ იგი უფრო მოდიდან გამოიღება დღარა იმიტომ, რომ მისი უზარუნებულობა დაინახეს, რითაც, ამრიგად, გამართლებული იქნებოდა მისი უხმარებლობა. ესა და შემდეგი პარაგრაფი ცხადყოფენ იმას, რომ ასეთ დასკვნას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ჰუმანიტეტი-ათვის.

ამ პარაგრაფში აღნიშნული მხრის თანხმად, ასეთი დასკვნებით შეიძლება, როგორც იტყვიან ხოლმე, დასაბუთდეს უღირსად სხვადასხვა დებულებანი. საჭიროა აღვნიშნოთ იქნეს მხოლოდ *terminus medius*, რომელიდანაც შეიძლება მოხდეს გადასლა საჭირო განსაზღვრებაზე; მაგრამ სხვა *terminus medius*-ის საშუალებით შეიძლება დასაბუთდეს სხვა რამ, თვით საწინააღმდეგოც კი. რაც უფრო კონკრეტულია საგანი, მით უფრო მარტივად მხარე აქვს მას, რომლებიც მას ეკუთვნის და რომლებიც საშუალო ტერმინებად (*terminis mediis*) გამოდგებიან. საკითხი იმის შესახებ, თუ ამ მხარეთაგან რომელია უფრო არსებითი, თავის მხრივ, დამყარებული უნდა იქნეს ისეთ დასკვნაზე, რომელიც ეყრდნობა ცალკე ერთეულ განსაზღვრულობას, და ასევე ადვილად შეიძლება ამ უთანასწორობისათვის მოინახოს ისეთი მხარე და ისეთი მოსაზრება, რომლითაც შეიძლება გამართლებული იქნეს მისი პრეტენზია იმისა, რომ იგი აღიარებულ იქნეს მნიშვნელოვანად და აუცილებლად.

დაწართი. როგორც არ უნდა ნაკლებ ფიქრობდნენ ცხოვრების ყოველდღიურ ურთიერთობაში გამსწორი დასკვნის შესახებ,

ის მაინც მუდამ თავის როლს ასრულებს მასში. ასე, მაგალითად, სპოქალაქი დავის დროს სასამართლოში ვეჭილების ამოცანა ისაა, რომ თავიანთი კლიენტებისათვის წამოაყენონ სამართლის მარცხედ დებულუბანი; მაგრამ სამართლის ამგვარი დებულუბნები ლოგიკური თვალსაზრისით სხვა არა არის რა, თუ არა *terminus medius*. ამგვარ გარემოებას ადგილი აქვს აგრეთვე დიპლომატიური მოლაპარაკების დროს, როდესაც, მაგალითად, სხვადასხვა სახელმწიფოები პრეტენზიას აცხადებენ ერთსა და იმავე მხარეზე. ამ დროს *terminus medius*-ის სახით შეიძლება წამოაყენონ მეგვიდროების უფლებებზე მხარის გეოგრაფიული მდებარეობა, მისი მცხოვრებლების წარმოშობა და ენა ანდა რომელიმე სხვა საბუთი.

§ 185.

ბ) ასევე შემთხვევითია ეს დასკვნა მასში არსებული მიმართების ფორმის გამო. დასკვნის ცნების თანახმად, ქეშმარიტ არის განსხვავებულია მიმართება საშუალოს მეშვეობით, რომელიც მათი ერთიანობაა. მაგრამ კიდურ ტერმინთა (ეგრეთწოდებულ წინამძღვართა, დიდი და მცირე წინამძღვრის) მიმართებაში საშუალო ტერმინთან უფრო უშუალო მიმართებაა.

შენიშვნა. თავის მხრივ დასკვნის ეს წინააღმდეგობა გამოიხატება უსარგულო პრიორიტეტით, როგორც მოთხოვნა, რომ თვითიული წინამძღვარი ასევე დასაბუთებული იქნეს დასკვნის საშუალებით; მაგრამ რადგანაც ამ უკანასკნელს სწორედ ასეთივე ორ უშუალო წინამძღვარი აქვს, ამიტომ ეს სულ უფრო და უფრო გავრცელებული მოთხოვნა უსარგულოდ მგორდება.

§ 186.

იმან, რაც აქ აღნიშნულ იქნა (მისი ემპირიული მნიშვნელობის გამო) როგორც დასკვნის ნაკლოვანება, დასკვნისა, რომელიც ამ ფორმით აბსოლუტური სისწორე მიეწერება, თვითონ უნდა მოხსნას თავისი თავი დასკვნის შემდგომი განსაზღვრების პროცესში, აქ, ცნების სფეროში, ისე როგორც მსგელობაში, დაპირისპირებული განსაზღვრულობა არსებობს არა მარტო თავის

თავად, არამედ იგი და დგენილია, და ამრიგად, დასკვნის შემდგომი განსაზღვრებისათვისაც უნდა მივიღოთ მხოლოდ ის, რაც ყოველთვის თვით მის მიერ დადგინდება.

უშუალო დასკვნით, მაგ., ერთეული გამუქებულია ზოგადთან და ამ დასკვნის წინადადებაში დადგენილია როგორც ზოგადი. ამრიგად, ცალკეული სუბიექტი, რომელიც თვითონ იქცევა ზოგადად, აქ არის ორი კიდური ტერმინის ერთიანობა და გამაშუალებელი, რაც იძლევა დასკვნის მეორე ფიგურას, 2) ზ-ბ. ეს უკანასკნელი გამოხატავს პირველი ფიგურის ქეშმარიტებას, რაც იმას ნიშნავს, რომ გამუქდება მოხდა ერთეულში და, მასადავს, იგი შემთხვევითი რამ არის.

§ 187.

მეორე ფიგურა ზოგადს აკავშირებს განსაკუთრებულთან (ეს ზოგადი, ერთეულობით განსაზღვრული, წინადასკვიდან გადმოდის მეორე ფიგურაში და აქ ახლა უშუალო სუბიექტის ადგილს იკავებს). ამრიგად, ზოგადი ამ დასკვიდან დადგენილია როგორც განსაკუთრებული, მასადავს, როგორც კიდურა ტერმინთა გამაშუალებელი, რომელთა ადგილი ახლა სხვებს უკირავს; — ესაა დასკვნის მესამე ფიგურა: 3) ზ-ბ.

შენიშვნა. დასკვნის ეგრეთწოდებული ფიგურები (პრიორიტეტულ სრულად სამართლიანად მხოლოდ სამი ასეთი ფიგურა იცის; მეორე ფიგურა ზედმეტია და, შეიძლება ითქვას, ახალი ავტორების უხირო დამატებას წარმოადგენს) ჩვეულებრივ თხზულებებში მხოლოდ ერთი მეორის გვერდითაა დასმული, და ოდნავადაც არ ფიქრობენ, ცხადყოფნა მათი ავტოტელობა, მით უფრო არ ფიქრობენ, გვიჩვენონ მათი მნიშვნელობა და ღირებულება. ამიტომ საკვირველი არაა, რომ უფრო გვიან ფიგურები ფუჭ ფორმალისადაა მიიჩნიეს: მაგრამ მათ გააჩნიათ ფრად საფუძვლიანი აზრი და მნიშვნელობა, რომელიც დამყარებულია იმ ავტოტელობაზე, რომ თვითეული მოქმედი როგორც ცნების განსაზღვრება თვითონ იქცეს მთელად და გამაშუალებელია ფიგურაზე. — ხოლო საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ განსაზღვრებებს იქნენ, ამის გარდა, წინამძღვრები, უნივერსალური უნდა იყვნენ ისინი და ა.შ., თუ უარყოფითი, იმისათვის, რომ შედე-

გად მივიღოთ ს წ ო რ ი დასკვნა სხვადასხვა ფიგურებში, — ეს მ ქ ა ნ ი კ ა უ რ ი კვლევის საქმეა, რომელიც თავისი ცნებასმოკლებო ლი მექანიზმისა და თავისი შინაგანი მნიშვნელობის უქონლობა გამო სამართლიანად მივიწყებას მიეცა. კიდევ უფრო ნაკლებ შეიძლება დაეიწმუშოთ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე იმისათვის, რომ დაეიწმუშოთ ამგვარი გამოკვლევისა და საერთოდ განსჯითი დასკვნის მნიშვნელობა; მართალია არისტოტელემ გამოიკვლია, აღმოაჩინა და აწერა გონისა და ბუნების ეს და სხვა უამრავი ფორმები და მათ განსაზღვრულობა, მაგრამ თავის მეტაფიზიკურ ცნებებში ისე როგორც თავის ცნებებში ბუნებრივისა და გონით შესახებ მას იმდენად არ ჰქონია სურვილი, განსჯითი დასკვნის ფორმა მათთვის საფუძვლად და კრიტერიუმად ექცია, რა შეიძლება ისიც კი ითქვას, ეერც ერთი ამ ცნებათაგანი ვერ წამოიშობოდა ან ვერ იქნებოდა შენარჩუნებული, თუ იგი განსაკონინებს უნდა დამოაჩილებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელეს სჩვევია დიდი რაოდენობით აღწერითი და განსჯითი მასალის მოტანა, მაინც მის აზროვნებაში გაბატონებული ადგილი მუდამ უჭირავს ს ქ ე უ ლ ა რ ცნებას და იგი არ დაუკლებს, რომ ამ სფეროში გადმოვიდეს ის განსჯითი დასკვნის პროცესი რომელიც თავდაპირველად ასე ვარკვევით გადმოსცა მან.

და ნ ა რ თ ი. დასკვნის ფიგურების მიხედვითი აზრის საფუძვლად ის არის, რომ ყოველივე გონიერული აღმოჩენდება სამმაგი დასკვნა, სახელობრ კი ისე, რომ თითოეული მისი წვერი იცავს როგორც კიდურის ადგილს, ისე გამაშულებელი საშუალოს ადგილს სწორედ ასეთია საქმის ეითარება ფილოსოფიური მეცნიერების ს მ წვერის მიმართ, ე. ი. ლოგიკური იდეის, ბუნებისა და გონის მიმართ. აქ თავდაპირველად ჭერ ბუნებასა საშუალო, დამაკავშირებელ წვერი: ბუნება, ეს უშუალო ტიტალობა, გაიშლება, განეითარდება ლოგიკური იდეისა და გონის ორ კიდურ წვერში; მაგრამ გონი მხოლოდ გონია, რომელიც ბუნებიდან არის გაშუალებული. შემდეგ, როგორც გონი, რომელიც ჩვენ ვიცით გონიერული მოქმედების, — ასევე საშუალოა, ხოლო ბუნება და ლოგიკური იდეა კიდურა წვერები არიან. სწორედ გონი შეიცნობს ბუნებაში ლოგიკურ იდეას და ამრიგად ბუნებას მის არსებამდე ამაღლებს. მ. ს. სამეც, სწორედ ასევე თვით ლოგიკური იდეა საშუალო წვერი იგი აბსოლუტური სუბსტანციაა როგორც გონისა, ისე ბუნების იგი ზოგადია, საყოველთაოა, ყოველსაგანსაშუალო. ესენი აბსოლუტური დასკვნის წვერებია.

§ 188.

რადგან თითოეულმა მომენტმა გაიარა შუა და კიდურა წვერების ადგილები, ამიტომ მათი ვარკვეული განსხვავება ერთმანეთისაგან მოხსნილია, და თავიდან დასკვნას თავის შემადარბებელ, შემაკავშირებელ რგოლად თავისი მომენტების ამ განსხვავებლობის ფორმაში აქვს გარეგანი განსჯითი იგივეობა, ტოლობა; — ესაა რაოდენობრივი ანუ მათემატიკური დასკვნა. "თუ ორი ნივთი მესამის ტოლია, მაშინ ისინი ერთმანეთის ტოლია".

და ნ ა რ თ ი. როგორც ცნობილია, აქ აღნიშნული რაოდენობრივი დასკვნა მათემატიკაში გეხედება აქსიომის სახით, რომლის შესახებ, ისე როგორც სხვა აქსიომების შესახებ ჩვეულებრივად ამბობენ, რომ მისი შინაარსი არ შეიძლება დასამტუთესო, მაგრამ ის ამ დასამტუთებას არც საჭიროებს, რადგან იგი უშუალოდაც ცხადია. მაგრამ ნამდვილად ეს მათემატიკური აქსიომები სხვა არა არის რა, თუ არა ლოგიკური დებულებანი, რომლებიც, რამდენადაც მათში გამოხატულია განსაკუთრებული და განსაზღვრული აზრები, გამოიყვანება ზოგადი და თავის თავის განსაზღვრელი აზროვნებიდან, რაც სწორედ განხილული უნდა იქნეს როგორც მათი დასამტუთება. ეს სწორია აქ მათემატიკაში აქსიომად აღიარებული რაოდენობრივი დასკვნის მიმართაც, რომელიც აღმოჩნდა თვისობრივი ანუ უშუალო დასკვნის უახლოესი შედეგი. — თუმცა რაოდენობრივი დასკვნა სრულიად უფორმო დასკვნაა, რადგან მასში მოხსნილია წვერთა ცნებით განსაზღვრული განსხვავება. თუ რომელი დებულებები უნდა აიღონ აქ წანამდებრებელად, ეს დამოკიდებულია გარეგან ეითარებასა და გარემოებაზე, და ამიტომაც ამ დასკვნის გამოყენების დროს იმ დებულებას იღებენ წანამდებრად, რომელიც სხვა ადგილს უკვე მტკიცედ დადგენილია და დასამტუთებელი.

§ 189.

ამის წყალობით, უპირველეს ყოვლისა, ფორმის მიმართ მივიღეთ ის, რომ: 1) თითოეულმა მომენტმა საერთოდ შესარტულია და დივირტა შუა წვერის, მასადავან, მიეღოს დანიშნულება და ადგილი, ასე რომ ამით თავის თავში დაკარგა თავისი აბსტრაქციის ცალმხრივობა (§ § 182 და 184), 2) რომ დამთავრდა გაშუალება (§ § 185),

თუმცა ისიც დამთვრდა მხოლოდ თავის თავში, სახელდობრ, როგორც მხოლოდ ურთიერთ მავალისმხებელ გაშუალებას წარმოადგენდა. პირველი ფიგურაში, მ. გ.—ზე, ორივე წანამძღვარი მ. გ. ზ. ჯერ კიდევ არაა გაშუალებული; პირველი წანამძღვარი გაშუალებული იქნება მესამე ფიგურაში, ხოლო მეორე წანამძღვარი მეორე ფიგურაში. მაგრამ ამ ორი ფიგურიდან თვითნებური მათგანს თავიანთი წანამძღვრების გაშუალებისათვის გულისხმობს აგრეთვე ორი სხვა დანარჩენი ფიგურის არსებობასაც.

ამის გამო ცნების გამაშუალებელი ერთიანობა აღარ უნდა იქნეს დადგენილი როგორც აბსტრაქტული განსაუხრებულობა, არამედ დადგენილი უნდა იქნეს როგორც ერთეულობისა და ზოგადობის განვითარებული ერთიანობა, პირველ რიგში კი, როგორც ამ განსაზღვრებათა რეფლექტირებული ერთიანობა; ერთეულობა ამავდროს განსაზღვრულია როგორც ზოგადობა. ასეთი შუა წევრი იძლევა რეფლექსიის დასკვნას.

მ) რეფლექსიის დასკვნა

§190.

თუ შუა წევრი არის უპირველეს ყოვლისა 1) არა მარტო სუბიექტის აბსტრაქტული განსაკუთრებული განსაზღვრულობა, არამედ ამასთან ერთად ყველა ერთეული კონკრეტული სუბიექტიც, რომლებსაც სხვა განსაზღვრებებითან ერთად ეს განსაზღვრულობაც გააჩნიათ, მაშინ ყოვლობის (der Allheit) დასკვნას იძლევა. მაგრამ დიდი წანამძღვარი, რომელსაც სუბიექტი და აქვს განსაკუთრებული განსაზღვრულობა, საშუალო ტერმინს (Terminus medius), როგორც ყოვლობა, გულისხმობს დანასკვნს, რომელსაც თავის წანამძღვრად ეთიომბ ჰქონდეს ეს დიდი წანამძღვარი. ამიტომ იგი ემყარება 2) ინდუქციას, რომლის შუა წევრს შეადგენს ერთეულების როგორც ასეთების სრული ჩამოთვლა: a, b, c, d და ა. შ. მაგრამ რადგანაც უშუალო ემპირიული ერთეულობა განსხვავებულია ზოგადობისაგან და ამიტომ არ შეუძლია მოგვეცეს სისრულე, ამიტომ ინდუქცია ემყარება 3) ანალოგიას, რომლის შუა წევრია ერთეული, მაგრამ მისი არსებითი ზოგადობის, მისი გვარების ან არსებითი განსაზღვრუ-

ლობის აზრით.—პირველი დასკვნა თავისი გაშუალუბლისათვის მიგვიტოვებს მეორე დასკვნაზე, მეორე კი—მესამეზე. მაგრამ ეს უკანასკნელი ასევე მოითხოვს თავის თავში განსაზღვრულ ზოგადობას ანდა ერთეულობას, როგორც გვარებისა, მას შემდეგ, რაც ერთეულობისა და ზოგადობის გარეგანი მიმართების ფორმები გავლილია რეფლექსიის დასკვნის ფიგურებში.

შენიშვნა. ყოვლობის დასკვნის მეოთხეტი სწორდება § 184-ში გამოძღვრებული ნაყოფიანება განსჯით დასკვნის ძირითადი ფორმისა, მაგრამ სწორდება მხოლოდ ისე, რომ ახალი ნაყოფიანება წარმოიშობა, სახელდობრ, რაც უნდა დანასკვი ყოფილიყო, მას დიდი წანამძღვარი უშუალოდ დებულებად გულისხმობს. — „ყველა ადამიანი მოკვდავია, მაშასადამე, კიუსი მოკვდავია“; — „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია, მაშასადამე, ელექტრობის გამტარია აგრეთვე, მაგალითად, სპილენძი“. იმისათვის, რომ შევძლოთ გამოვთქვათ ეს დიდი წანამძღვრები, რომლებშიც სიტყვა „ყველა“ უნდა გამოხატოს უშუალო ერთეული საგნები და რომლებიც არსებითად უნდა იყვნენ ემპირიული დებულებები, საჭიროა, ჯერ კიდევ მაშინვე თავისთავად დადასტურებული იქნენ როგორც სწორი დებულებანი ცალკეული კიუსის, ცალკეული სპილენძის შესახებ. — ყოველ ადამიანს სამართლიანდ თვალში ეცემა ამგვარი დასკვნების (როგორცაა: „ყველა ადამიანი მოკვდავია, მაშასადამე, კიუსი“ და ა. შ.) არა მარტო პენდენციზმი, არამედ აგრეთვე ფუძი, არაფრის მიქმელო ფორმალუზი.

დანართი. ყოვლობის დასკვნა მიუთითებს ინდუქციის დასკვნაზე, რომელშიც ერთეული სუბიექტები ქმნიან დამაკვირვებელ შუა წევრს. როდესაც ჩვენ ვამბობთ: „ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია“, ეს ემპირიული დებულებაა, რომელიც მიღებულია ყველა ერთეული ლითონის წინადაწინ ჩატარებული გამოცდის შედეგად. ამრიგად, ჩვენ ვიღებთ ინდუქციის დასკვნას, რომელსაც შემდეგი ფორმა აქვს:

გ ე ზ

ე

ე

.

.

.

„ოქრო ლითონი, ვერცხლი ლითონი, ასევე სპილენძი, ტყე და ა. შ.“ ეს დიდი წანამძღვარია. ამას უერთდება მცირე წანამძღვარი: „ყველა ეს სხეული ელექტრობის გამტარია“, და აქედან გამომდინარეობს დანაკვი, რომ ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია ამრიგად, აქ დამაჯერებელი არის ერთეულობა როგორც ყოველი ლობა (ყველას ერთობლიობა). ეს დასკვნაც აგრეთვე, თუკი მხრივ, მიგვითითებს სხვა დასკვნაზე. თავის შუა წევრად ამ დასკვნას აქვს ერთეულ საგანთა სრული მწკრივი; ეს იმას გულისხმობს, რომ დაკვირვება და ცდა განსაზღვრულ სფეროში დამოუკიდებელია. მაგრამ რადგანაც აქ საქმე ეხება ერთეულ საგნებს, ამიტომ აქ ისევე ვიღებთ უსასრულო პროგრესს (მ, მ+1, მ+2, ...), ინდუქციური ერთეულობანი არასოდეს არ ამოიწურება. როდესაც ამბობს ყველა ლითონი, ყველა მცენარე და ა. შ., ეს ნიშნავს მხოლოდ ერთ ლითონი, ყველა მცენარე, რომელსაც კი ჩვენ დღემდე ვიცნობთ. ამიტომ ყოველი ინდუქცია ანაბრულია. ჩატარებული იქნება თუ ის დაკვირვება, შეიძლება თქვენს, მრავალი დაკვირვება მაგრამ ხომ არ მოხზიდარა ყველა შემთხვევის, ყველა ინდივიდუალური დაკვირვება. ინდუქციის სწორედ ამ ნაკლოვანებას მიეყვარება ასე რომ გავამტყნოთ. ანალოგიის დასკვნაში იმ გარემოებიდან, რომ განსაზღვრული გვარეობის ნივთებს განსაზღვრული თვისება ახასიათებს, ვასკნით, რომ იმავე გვარეობის სხვა ნივთებსაც იგივე თვისება გააჩნიათ. ასე მაგალითად, ანალოგიის დასკვნა ის, როდესაც ვამბობთ: „უკანმდე ყველა ცოთმილისათვის აღმოჩენილია მოძრაობა ესა და ეს კანონი, მაშასადამე, ახლად აღმოჩენილი ცოთმილიც, ანუ ბათი, ამ კანონით მოძრაობს“. ანალოგია ემპირიულ მეცნიერებაში საბარბოლიან დიდი პატერისკებით სარგებლობს, და მისი წყობით ძალიან მნიშვნელოვან შედეგებსაც მიაღწიეს. სწორედ გინების ინსტრუქტორ გვარეობისთვის, რომ ამა თუ იმ ემპირიულად ნაპოვ განსაზღვრებას თავისი საფუძველი ამა თუ იმ საგნის შინაგან ბუნეში იმ გვარეობაში აქვს, და ამ განსაზღვრებას ემყარება თავის შემდგომ მუშაობაში. თუმცა ანალოგია შეიძლება იყოს ზერეულ ან საფუძვლიანი. როდესაც, მაგალითად, ამბობენ: ადამიანი კეთილი ნიერია; ტიტუსიც აგრეთვე ადამიანია, მაშასადამე, ტიტუსიც, ანუ ბათი, მეცნიერია, — ეს, უუქველად ძლიან ცუდი ანალოგიაა, სწორედ იმიტომ, რომ ამა თუ იმ ადამიანის მეცნიერობა სულაც არაა ადამიანთა გვარეობის, ადამიანთა მოდგმის არსებითი კუთვნილება და საფუძველი. მაგრამ ამგვარ ზერეულ ანალოგიებს ძალიან ხშირად ვხვდებით. ასე, მაგალითად, ჩვეულებრივ ამბობენ: „დღესაც

წა ციური სხეულია და ცოცხალი არსებებით არის დასახლებული; მთვარეც აგრეთვე ციური სხეულია; მაშასადამე, მთვარეზეც, ალბათ, არიან ცოცხალი არსებები“. ეს ანალოგია არაფრით არაა უკეთესი, ვიდრე ზემოხსენებული ანალოგია. ის გარემოება, რომ დედამიწაზე ცოცხალი არსებები არიან, მართო იმაზე კი არაა დამყარებული, რომ დედამიწა ციური სხეულია, არამედ ამისათვის საჭიროა კიდევ სხვა პირობებიც, ასე, მაგალითად, ამისათვის საჭიროა რომ ციურ სხეულს გარს ერტყას ატმოსფერა, რომ ამასთან დაკავშირებით მასზე იყოს წყალი და ა. შ., სწორედ ეს პირობები. რამდენადაც ჩვენ ვიცით, არაა მთვარეზეც. ის, რასაც უახლეს დროში ნატურ-ფილოსოფიას უწოდებენ, სწორედ უმეტესს ნაწილად ფუქი, გარეგანი ანალოგიებით უქმი თამაშია, რომელთა შესახებ მიანიშნოთ მოითხოვენ, რომ ისინი უღრმეს მიღწევებად მივიჩნიოთ. ამის გამო ბუნების ფილოსოფიურმა განხილვამ დამსახურებულად დაკარგა ნიღბი.

7) ანალოგიის დასკვნა

§ 191.

ამ დასკვნას, მხოლოდ აბსტრაქტულ განსაზღვრებათა თვალსაზრისით აღებულს, შუა წევრად აქვს ზოგადობა, მსგავსად იმისა, როგორც რეფლექსიის დასკვნას თავის შუა წევრად აქვს ერთეულობა; უკანასკნელ დასკვნას მეორე ფიგურის ფორმა აქვს, პირველს კი — შესაბამის ფიგურის ფორმა (§187). ამრიგად, ზოგადობა აქ დადგენილია როგორც თავის თავში არსებითად განსაზღვრული. უპირველეს ყოვლისა, 1) განსაკუთრებული განსაზღვრული გვარეობის ან სახეობის მნიშვნელობით გამაშუალებელი განსაზღვრებაა, ამას ადგილი აქვს კატეგორიულ დასკვნაში. 2) ამავე როლს ასრულებს ერთეული უშუალოდ არის მნიშვნელობით, ასე რომ იგი ისევე გამაშუალებელია, რამდენადაც გამაშუალებელია; ამას ადგილი აქვს პირობით, პიპოთეტიურ დასკვნაში. 3) შემდეგ გამაშუალებელი ზოგადი დადგენილება აგრეთვე როგორც თავის განსაკუთრებული ანუ პიპოთეტიულობა და როგორც ერთეული განსაკუთრებულობა, როგორც გამომრიცხველი ერთეულობა; ამას ადგილი აქვს დისიუნქტიურ, გაყოფით დასკვნაში. ამრიგად, დისიუნქტიური, გაყოფითი

დასკენის ამ განსაზღვრებებში არის ერთი და იგივე ზოგადი, და ეს განსაზღვრებები მისი გამოხატვის მხოლოდ სხვადასხვა ფორმებია.

§ 192.

დასკენა [წინა პარაგრაფებში] აღებულია იმ განსხვავებათა თანახმად, რომლებსაც იგი შეიცავს, და მათი განვითარების საერთო შედეგი ისაა, რომ ეს განსხვავებები თავის თავს ხსნიან, და მივიღებთ ცნების თავის თავს თავს. სახელდობრ 1) თვითებული ამ მომენტთაგანი აღმოჩნდება მომენტთა ტოტალიზა, მაშასადამე, მთელი დასკენა, ამრიგად, ისინი თავის თავად იგივეობრივია; და 2) მათი განსხვავებებისა და მათი განშლადების უარყოფითად იგივეობა. მომენტთა ამ იდეალურობაში დასკენის პროცესი მათი იგივეობა. განსაზღვრებებს: ის არსებითად შეიცავს იმ განსაზღვრულობათა უარყოფას, რომელთა მეფობითაც იგი პროცესს წარმოადგენს; მაშასადამე, იგი არის გაშუალება გაშუალების მოხსნის წყალობით, და სუბიექტის დაკავშირება არა სხვათა და არამედ მოხსნილ სხვასთან, თავის თავთან.

დაწარმო. ჩვეულებრივ ლოგიაში დასკენის მოძღვრების განხილვით ამოთარებენ პირველ ნაწილს, რომელიც შეადგენს ეგრეთ წოდებულ მოძღვრების ელემენტებს. შემდეგ მოსდევს მეორე ნაწილის სახით ეგრეთწოდებული მოძღვრება მეოთხეთა შესახებ, რომელშიც უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ იქმნება მთელი მეცნიერული შემეცნება ელემენტარულ მოძღვრებაში გარჩეული აზროვნების ფორმების გამოყენებით არსებულ ობიექტებზე. მაგრამ საიდან წარმოადგება ეს ობიექტები და საერთოდ რა არის ობიექტურობის აზრი, — მაშნე არაფერს გვატყობინებს განსკის ლოგია: აზროვნება აქ ითვლება მხოლოდ სუბიექტურ და ფორმალურ მოქმედებად და ობიექტურობა, აზროვნების საპირისპიროდ, მყარ და თავისთავად მოცემულ არსებობად მიაჩნიათ. მაგრამ ეს დღეისათვის არაა ჭეშმარიტი, და უაზროა ასე ავიღოთ სუბიექტურობა და ობიექტურობის განსაზღვრებები და არ ვიკითხოთ, თუ საიდან წარმოადგებიან ისინი. ორივე განსაზღვრება, როგორც სუბიექტურობა, ისე ობიექტურობა, ყოველ შემთხვევაში, აზრები არიან,

და სახელდობრ, განსაზღვრული აზრები, რომელთაც უნდა ცხადყოფილი, რომ მათ თვითნაირი საფუძველი აქვთ ზოგად და თავის თავის განსაზღვრულ აზროვნებაში. ეს აქ უპირველეს ყოვლისა გვეცხადება სუბიექტურობის მიმართ. აქ ჩვენ შევიშენებთ ეს სუბიექტურობა მთელ სუბიექტურ ცნება, რომელიც შეიცავს ცნებას როგორც ასეთს, მსჯელობას და დასკენას, შევიცანით როგორც ლოგიკური იდეის ორი პირველი მთავარი საფუძვლის, სახელდობრ არსისა და არსების, დიალექტიკური შედეგი. როდესაც ცნებაზე ამბობენ, რომ ის სუბიექტურობა და მხოლოდ სუბიექტურობა, ეს სასენიო სწორია მხოლოდ, რამდენადაც ის ყოველ შემთხვევაში თვითონ სუბიექტურობაა; შემდეგ ასევე სუბიექტურობა არიან, მსგავსად ცნებისა როგორც ასეთისა, მსჯელობაც და დასკენაც, რომელი განსაზღვრებანიც ეგრეთწოდებული აზროვნების კონსტანტის (იგივეობის, განსხვავებისა და საფუძვლის კონსტანტის) შემდეგ შეადგენენ ჩვეულებრივ ლოგიკაში ეგრეთწოდებულ ელემენტთა მოძღვრებას: შინაარსს. მაგრამ ეს სუბიექტურობა მისი აქ დასახელებული განსაზღვრებით, ცნებით, მსჯელობით და დასკენით არ უნდა განვიხილოთ როგორც ცარიელი ჩონჩხი, რომელიც გარედან უნდა აივსოს, თავისდაარსებულ ობიექტთა საშუალებით, არამედ სწორედ სუბიექტურობა, როგორც დიალექტიკური, არღვევს თავის უზღუდეს და დასკენის საშუალებით ობიექტურობაში იშლება, იხსნება.

§ 193.

ცნების ეს რეალიზაცია, რაშიც ზოგადი წარმოადგენს ერთიან, თავის თავში უაქციურ ტოტალიზას, რომლის სხვადასხვა წევრებიც ასევე ტოტალიზა არიან, და რომელშიც გაუგებების მოხსნით თავისი თავი განსაზღვრა როგორც უშუალო არსებობაში, — ცნების ეს რეალიზაცია არის ობიექტურობა.

შენიშვნა. რაც უნდა უცნაურად ეჩვენოთ ერთი შეხედვით, ეს გადასვლა სუბიექტიდან, საერთოდ ცნებიდან, და, უფრო სტრატეგიულად, დასკენიდან ობიექტში, — განსაკუთრებით მაშინ უნდა ეჩვენოთ უცნაურად ეს გადასვლა. როდესაც მხედველობაში აქვთ მხოლოდ განსკით დასკენა და დასკენის პროცესი წარმოადგენიათ როგორც ცნობიერების მოქმედება, — ჩვენ მაინც მიხნად ვერ დასახებით, რომ ეს გადასვლა გასაგები გაუხლოთ წარმოადგენისა

თვის. შეიძლება მხოლოდ დაცვათი საკითხი, დაახლოებით შეიქცევა
 დება თუ არა ჩვენი ჩვეულებრივი წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ
 ობიექტი ეწოდება, იმას, რაც აქ ობიექტის განსაზღვრებას შე-
 გენს. მაგრამ ობიექტად ჩვეულებრივად გულისხმობენ არა მარტო
 რომელიმე აბსტრაქტულ არსებულს, ან არსებულ ნივთს, ან ნა-
 დეიდ რამეს საერთოდ, არამედ კონკრეტულ, თავის თავში სრულ-
 თვითმყოფეს; ეს ისახვევ ცნებების ტოტალიზმია. ის გარეშოა
 რომ ობიექტი გარეთვე განიცადი არის და გარეგანი არის
 მელიდაც სხვისათვის, — ეს შემდეგ განისაზღვრება, რამდენად
 ის თავის თავს დაადგენს სუბიექტურის საპირისპიროდ;
 როდ; აქ კი, სინამდვილეში უშუალოდ, უბრალო ობიექტი
 ის, რაშიც ცნება თავისი გაშუქებიდან გადავიდა, სწორედ ისე
 როგორც ცნება, პირველად განისაზღვრება როგორც სუბიექტი
 რადი მხოლოდ შემდგომ დაპირისპირებაში.

შემდეგ, ობიექტი საერთოდ ერთია — ჯერ
 დეც თავის თავში განუსაზღვრელი მთელი, ობიექტური სამყარო
 საერთოდ, ღმერთი, აბსოლუტური ობიექტი. მაგრამ ობიექტი
 ასევე აქვს განსხვავება თავის თავში, იშლება თავის თავში გან-
 ხვრეულ მრავალფეროვნებად (როგორც ობიექტური სამყარო
 და თვითონვე ამ გამოცალკევებულთაგანი (Viel-
 einzelnheit) ასევე რომელიმე ობიექტია, რომელიმე თავის თ-
 კონკრეტული, სრული, დამოუკიდებელი მუნარსი.

ისე როგორც ობიექტურობა შევიდარეთ არსს, არსებობას
 სინამდვილეს, — ასევე არსებობაზე და სინამდვილეზე გადასვ-
 (არსზე გადასვლა არ არსებობს, რადგან იგი პირველია, მთლიან
 ტრაქტული უშუალო) უნდა შევიდაროთ ობიექტურობაზე გა-
 დვასს. საფუძველი, საიდანაც არსებობა წარმოდგება, თ-
 ლესიური დამოკიდებულებაა, რომელიც ხსნის და
 თავს და სინამდვილეში გადადის, სხვა არაფერია, თუ არა ჯერ კ-
 არასრულად დაღვნილი ცნება, ანუ, სხვანაირად რომ ვთქ-
 ისინი არიან მისი მხოლოდ აბსტრაქტული მხარეები: სა-
 ძველი მისი მხოლოდ არსებითი ერთიანობაა, ხოლო დამ-
 დებულება მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართება, ურთიერთობა
 ლუკრის მხარეებისა, რომლებიც მხოლოდ რეფლექტი-
 რებულ უნდა იქნეთ თავის თავში. ცნება კი არის ობი-
 ერთიანობა, და ობიექტი არის არა მარტო არსებითი, არამედ თ-
 თავში ზოგადი ერთიანობა და თავის თავში შეიცავს არა მარტო
 ლურ განსხვავებებს, არამედ ამ განსხვავებებს თავის თავში შეიც-
 როგორც ტოტალიზმად.

თუმცა ცხადია, რომ ყველა ამ გადასვლის დროს საქმე ბევრად
 უფრო მეტ რამეს ეხება, ვიდრე უბრალოდ იმას, რომ საერთოდ გა-
 ჩენით ცნებისა თუ აზროვნების განუყოფლობა არის საფუძველი.
 ჯერადვე იმეორება, რომ არა სხვა არა არის არა, თუ არა უბრალო მიმარ-
 თება თავის თავთან, და რომ ეს ლატაკი განსაზღვრება ისედაც მო-
 თავსებულია ცნებაში ან აზროვნებაშიც. ამ გადასვლების აზრი მის-
 კი არაა, რომ განსაზღვრებანი ავიღოთ იმ სახით, როგორც მათ მხო-
 ლოდ ცნება შეიცავს (იგივე ნაყოფი მაჩინა ღმერთის არსებო-
 ბის ონტოლოგიურ არგუმენტაციას იმ დებულების წყალობით, რომ-
 მელიც ამბობს, რომ არის ეს ერთი რეალობათაგანიათ),
 არამედ მათი აზრი ისაა, რომ ცნება ავიღოთ იმ სახით, როგორც
 უნდა განსაზღვრული იქნეს იგი უპირველეს ყოვლისა როგორც
 ცნება, რომელთანაც არის ანდა კიდევ ობიექტურობისაშ-
 აბსტრაქციას ჯერ კიდევ არაფერი საქმე არა აქვს, ყურადღება მი-
 ვაქციეთ მის განსაზღვრულობას, როგორც ცნების განსაზღვრუ-
 ლობას და დავრწმუნდეთ, გადადის თუ არა და როგორ გადადის იგი
 ისეთ ფორმაში, რომელიც განსხვავდება განსაზღვრულობისაგან,
 როგორც ეკუთვნის ის ცნებას და ვიცინდება მასში.

თუ ამ გადასვლის პრობლემას, ობიექტს შევეფარდებით ცნე-
 ბას, რომელიც მასში გაქრა თავისი განსაკუთრებული ფორმის მი-
 ხედვით, მაშინ შედეგი შეიძლება სწორად გამოიხატოს შემდეგ-
 ნარად, რომ თავის თავში ცნება, ან, თუ გნებავთ, სუბიექ-
 ტურობადა ობიექტი ერთი და იგივეა. მაგრამ ასევე სწორია
 ის, რომ ისინი განსხვავებული არიან; რადგან ერთი მტკიცება
 ასევე სწორია, როგორც მეორე, ამით ნათქვამია, რომ ერთი მტკი-
 ცება ისევე არაა სწორი, როგორც მეორე; გამოთქმის ასეთ წესს
 შეუძლია გამოხატოს საქმის ქეშმარიტი ვითარება. ის „თავისთა-
 ვად“, რაზეც აქ ლაპარაკია, აბსტრაქტული რამ არის და კიდევ უფრო
 ცალმხრივია, ვიდრე თვით ცნება, რომლის ცალმხრივობა საერთოდ
 იმით იხსნება, რომ ის თავის თავს ხსნის და გადადის ობიექტში, და-
 მირისპირებულ ცალმხრივობაში. ამიტომ ამ „თავისთავად“-
 თავისი უაჩუქრესი გზით უნდა განსაზღვროს თავისი თავი
 თავის თავის-არსისათვის. ისე როგორც ყველგან, აქაც
 საკუთალტური იგივეობა არაა ზემოთ აღნიშნული ტრივიალური
 იგივეობა, რომ ცნება და ობიექტი თავისთავად იგივენი არიან;
 ეს შენიშვნა საკმაოდ ზნირად გავიმეორეთ, მაგრამ შეუძლებელია,
 იგი საკმაოდ ზნირად არ გავიმეოროთ, თუ გვინდა, ბოლო მოვუღოთ
 ამ ცარიელ და მთლად ბოროტ ზრახვათაგან წარმომდგარ გაუგებ-

რომებს ამ იგივეობის შესახებ, — თუმცა, გასაგებია იმედი არ უნდა გეკონდეს.

თუმცა თუ იმ ერთიანობას ავიღებთ სრულიად საზოგადოებრივ იდეაზე, რომ არც გავიხსენებთ მისი თავის თავად არც ცალმხრივ ფორმას, მაშინ, როგორც ცნობილია, დღენახავთ, იგი გაიშალა და უკვე აღარაა წინამძღვრად ღმერთის სიბრძნის ნათქვამი და სხვა დასაბუთებამი გამოისი როგორც ყოველად სრულქმნილი მართალია ან ელმის მოძღვრებაში, სადაც პირველად გვხვება უაღრესად შესანიშნავი აზრი ამ დასაბუთების შესახებ, რაკია უპირველეს ყოვლისა მართლ იმაზე, მხოლოდ ჩვენს როგორც ვაჟი ან თუ არა ესა თუ ის შინაარსი. მისი სიტყვები მოკლედ ასეთია: *Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: solo majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe id, quo majus cogitari non potest, esse non potest.* (უძველესი, რომ ის, რაზე მეტიც არ იქნება, არ შეიძლება მხოლოდ ინტელექტში არსებობდეს. იმით, რომ თუ ის მხოლოდ ინტელექტში არსებობდა, მაშინ შეიძლება აზროთ, რომ ის არსებობს რეალურად, რაც იმაზე მეტიც ვიდრე მხოლოდ ინტელექტში არსებობდა. თუ, მაშასადამე, ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არსებობს მხოლოდ ინტელექტში, მაშინ ის, რაზე მეტიც არ იაზრება, არის ის, რაზე მეტიც იაზრება, ეს კი, უძველესი, შეუძლებელია. — სასრულო ნივთები, იმ განსაზღვრებითა მიხედვით, რომელიც ჩვენ აქ ვაღწივთ, ისეთია, რომ მათი ობიექტურობა არ ეთანხმება მათს აზრებს, ე. ი. მათს ზოგად განსაზღვრებას, მათს გარეგან და მათს მიზნს. კარტეზიუსმა და სპინოზამ და ა. შ. უფრო ობიექტუალად გამოთქვეს ეს ერთიანობა; უშუალო დარწმუნებულობა ანუ რწმენის პრინციპი ეს მათ იღებს უფრო სუბიექტუალად, ასე მის მსგავსად, სახელდობრ ეს პრინციპი ცნობს, რომ ჩვენს ცნობიერებაში იმ ღმერთის წარმოდგენასთან განუყოფლად ღმერთი შეიძლება მისი არსის განსაზღვრება. თუ ამ რწმენის პრინციპი გარეგანი სასრულო ნივთების წარმოდგენების მიმართაც აღიარებთ, რომ ჩვენი ცნობიერება მთზე და მათი არსი ერთმანეთისაგან განუყოფელია, რადგან ისინი მჭიდროდ დაკავშირებულია ერთმანეთთან, რადგან არსებობს განსაზღვრებისათვის, მაშინ ეს უდავოდ სწორია.

მაგრამ უდიდესი უაზრობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ჩვენს ცნობიერებაში არსებობა ისევე არის დაკავშირებული სასრულო ნივთების წარმოდგენასთან, როგორც ღმერთის წარმოდგენასთან; ამ შემთხვევაში დავიწყებული იქნებოდა ის გარემოება, რომ სასრულო ნივთები ცვალებადი და წარმავალი არიან, ე. ი. რომ არსებობა მათთან მხოლოდ წარმავალი სახით არის დაკავშირებული, რომ ეს კავშირი სამართლიანია არაა, არამედ ირღვევა. ამიტომ ანსელმი უგულვებელყოფს ამგვარ კავშირს, რომელსაც ჩვენ ვხვდებით სასრულო ნივთების მიმართ და სამართლიანად გამოაცხადა სრულყოფილად მხოლოდ ის, რაც არსებობს არა მარტო სუბიექტურად, არამედ ობიექტურადაც. ყოველგვარი შედეგად ათეოლოგიურ ევანგელისტურ ონტოლოგიური დასაბუთებისა და სრულყოფილის ანსელმისეული განსაზღვრებისა, არაფერს არ შევლის, რადგან იგი ყოველი უბრალო გულუბრყვილო ადამიანის თავში ზის, ისევე როგორც ყოველ ფილოსოფიაში, როგორც, მაგალითად, უშუალო რწმენის პრინციპში, უკანვე ბრუნდება ყოველგვარი ცოდნისა და ნება-სურვილის წინააღმდეგადაც.

მაგრამ ანსელმის არგუმენტაციის ნაწილი, რომელსაც მასთან ერთად იზიარებენ დეკარტე და სპინოზა, ისე როგორც უშუალო ცოდნის პრინციპი, — ისაა, რომ ეს ერთიანობა, რაც გამოხატულია როგორც ყველაზე სრულქმნილი, ანუ, აგრეთვე სუბიექტურად დახასიათებულია როგორც ჭეშმარიტი ცოდნა, — წინამძღვარს წარმოადგენს და აღებულია მხოლოდ თავის თავად. ამრიგად, ამ აბსტრაქტულ იდეებთან მოწინააღმდეგეები მაშინვე უპირისპირებენ ორივე განსაზღვრების განსხვავებას, როგორც ეს დიდი ხანია მოხდა ანსელმის წინააღმდეგ, ე. ი. მართლაც, სასრულო წარმოდგენა და არსებობა უპირისპირდება უსასრულოს, რადგან, როგორც ჩვენ აღვნიშნეთ, სასრულო ისეთი ობიექტურობაა, რომელიც ამასთან ერთად არ შეესაბამება მიზნს, მის არსებას და ცნებას, განსხვავებულია ამ ცნებასაგან, — ან ისეთი წარმოდგენა, ისეთი სუბიექტური რამ არის, რომელიც არ შეიცავს არსებობას. ეს საყვედური და დაპირისპირება მხოლოდ იმით იხსნება, რომ სასრულო აღინიშნება როგორც არა-ჭეშმარიტი რამ, რომ ეს განსაზღვრება, თავის თავად აღებული, ცალმხრივია და ყოველგვარ მნიშვნელობას მოკლებულია, ამრიგად, იგივეობა არის ის, რაშიც თვითონ ისინი გადადიან და რაშიც ისინი ერთმანეთს ურიგდებიან.

B.

ობიექტი

§ 194.

ობიექტი უშუალო არსია, იმ განსხვავებისადმი გულგრილობა წყალობით, რომელშიც მოხსნა თავისი თავი მასში, ობიექტში. შეიძლება, ობიექტი თავის თავში ტოტალობაა, მაგრამ ამასთანავე იგი ასევე გულგრილია თავისი უშუალო ერთიანობისადმი, რადგან ეს იგივეობა არის მხოლოდ მომენტითა და ე.ი. ს. ა. ე. ა. დ. ა. რ. ე. ბ. ე. ჯ. ი. იგივეობა; ამრიგად იგი იშლება განსხვავებებად, რომელთაგან თვითოეული ტოტალობას წარმოადგენს. ამიტომ ობიექტი მრავალფეროვან განსხვავებულ არსებობათა სრულქმნილი თვითმყოფლობისა და მათი ამდენადვე სრულქმნილი არათვითმყოფლობის ასოლუტური წინააღმდეგობაა.

შენიშვნა. განსაზღვრება: აბსოლუტური არსობიექტი, ყველაზე უკეთესად გამოხატულია ლაიბნიცის მონადეში, რომელიც, მისი აზრით, ობიექტია, მაგრამ ისეთი ობიექტი, რომელსაც აქვს წარმოდგენა თავის თავში, სახელდობრ იგი არის სამყაროს წარმოდგენის ტოტალობა. მის მარტო ერთიანობაში ყოველი განსხვავება არსებობს მხოლოდ როგორც იდეალური, არათვითმყოფი. მონადეში არაფერი არ შეიძლება გარედან, მისთვის თავში მთელი ცნებაა, რომელიც განსხვავებულია მხოლოდ საკუთარი დიდი ან მცირე განვითარებით. სწორედ ასევე იშლება ეს მარტივი ტოტალობა განსხვავებათა ასოლუტურ სიმრავლედ ის, რომ ისინიც აგრეთვე თვითმყოფი [დამოუკიდებელი] მონადეები არიან მონადეთა მონადეში და მათ შინაგან განვითარებათა წინასწარ დამყარებულ პარმონიაში ეს სუბსტანციები ისევ ქვეითდებიან არათვითმყოფობისა და იდეალობის ღონეში. ამრიგად, ლაიბნიცის ფილოსოფია საესკეპო განვითარებული წინააღმდეგობაა.

დანართი 1. როდესაც ასოლუტური (ომერითი) ესითი როგორც ობიექტი, ამ გაგებაზე ჩერდებით და წინ აღარ მიდიან, მასში ეს არის, როგორც უახლეს დროში უმთავრესად ფიზიკურ სამართლიანად აღნიშნა, საერთოდ ცრუმორწმუნეობისა და მონური შინი თვალსაზრისი. ომერთი უეჭველად ობიექტია და ამასთან მელიანდ ობიექტი, რომლის წინაშე ჩვენს განსაკუთრებულ (სუბიექტურ) მო-

საზრებასა და ნებელობას არავითარი კეშმარტება და ღირებულება არ გააჩნია. მაგრამ როგორც სწორედ ასოლუტური ობიექტი ომერთი არ უპირისპირდება სუბიექტურობას როგორც ბნელი და მტრული ძალა, არამედ ამ სუბიექტურობას, პირიქით, თავის თავში შეიცავს როგორც არსებით მომენტს. ეს გამოთქმულია ქრისტიანობის რელიგიურ მოძღვრებაში, რომელიც ამბობს, ომერთის სურს, ყოველ ადამიანს ცხოვრებულ იქნეს, და მას სურს, ყველა ადამიანმა ნეტარებას მიადწიოს. ადამიანები ცხოვნებას, ნეტარებას იმით აღწევენ, რომ ისინი ამაღლებიან ომერთთან ერთიანობის შეგნებაზე, ომერთი მათთვის აღარაა მხოლოდ ობიექტი და, მამასადაშე, შიშისა და ძრწოლის საგანი, როგორც იყო ის რომაელთა რელიგიური ცნობიერებისათვის. შემდეგ, თუ ქრისტიანულ რელიგიაში ომერთი შეიქმნება როგორც სიყვარული, და მასთან იმდენად, რამდენადაც ის ადამიანებს გამოეცხადა თავის ძეში, რომელიც მასთან ერთიანია, როგორც ამ ცალკეულ, ერთეულ ადამიანში და ამ გზით იხსნა ისინი, — ამით ამავე დროს გამოთქმულია ის დებულება, რომ ობიექტურობისა და სუბიექტურობის დაპირისპირება თავის თავად დაძლეულია, და უკვე ჩვენი საქმეა, ამ ხსნას, ამ ცხოვნებას ვეზიაროთ იმით, რომ უარყოფით ჩვენი უშუალო სუბიექტურობა (განვიძაბოთ თველი ადამიანისგან) და შევიგნოთ ომერთი, ვითარცა ჩვენი კეშმარტი და არსებითი თვითობა (Selbst).

ესე როგორც რელიგია და რელიგიური კულტი სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირების დაძლევაში მდგომარეობს, სწორედ ასევე მეცნიერებას, უფრო კი ფილოსოფიას, სხვა ამოცანა ან აქვს, გარდა იმისა, დაძლიოს ეს დაპირისპირება აზროვნების მეშვეობით. შეშენებებაში საერთოდ საქმე იმის ეხება, ჩვენს პირისპირ მყოფ ობიექტურ სამყაროს მოვაცილოთ მისი უცხოობა, ეპოქით ჩვენს თავი მასში, გავეგნოთ მასში, როგორც ჩვეულებრივად ამბობენ, რაც იმას ნიშნავს, ობიექტური დაიკავანთ ცნებაზე, რომელიც ჩვენი უშინაგანეი თვითობა (Selbst) არის. — აქამდე მოცემული განმარტებიდან შეგვიძლია გავიგოთ, თუ რა უკუღმართობაა, როდესაც სუბიექტურობას და ობიექტურობას განიხილავენ როგორც მყარ და აბსტრაქტულ დაპირისპირებულობას. ორივე განსაზღვრება მთლიანად დიალექტიკურია. ცნება, რომელიც თვითდიალექტულად მხოლოდ სუბიექტურია, თავისი საკუთარი მოქმედების შესაბამისად, არ საჭიროებს რა ამისათვის გარგან მასალას ან ნივთიერებას, მიღის იქამდე, რომ ახდენს თავისი თავის ობიექტივირებას, — ასევე ობიექტიც მყარი, გაკავებული და უპროცესო რამ

კი არ არის, არამედ მისი პროცესი ის არის, რომ ამავე დროს თავის ამაღლებას როგორც სუბიექტური, რომელიც ქმნის შესაძლო წინსვლას იდეისაკენ. ვინც ვერ იცნობს სუბიექტურობას და ობიექტურობის განსაზღვრევენ და მოსურვებს მათი შენარჩუნებას მათს აბსტრაქტულობაში, ის აღმოაჩენს, რომ აბსტრაქტული განსაზღვრებები მას ხელიდან უსხლტება მანამდე, ვიდრე იგი მოასწრებდეს მიმოიხედოს, და ყოველთვის სწორედ იმ საწინააღმდეგოს ამოხსნა, რის თქმაც მას უნდოდა.

დანართი 2. ობიექტურობა შეიცავს სამ ფორმას: მექანიზმის, ქიმიზმის და მიზნობრივ მიმართებაში ფორმებს. მექანიკური და განსაზღვრული ობიექტული უშუალო, ინდიფერენტული ობიექტია. ის, მართალია, შეიცავს გასხვავებას, მაგრამ განსხვავებული ელემენტები ერთმანეთს გულგრილად ეყურებიან, და მათი კავშირი მათთვის მხოლოდ გარეგანი ქიმიზმში, პირიქით, ობიექტი შედარდება როგორც არს მათად განსხვავებული, ასე რომ ობიექტები არიან ის, რაც არის მხოლოდ ერთმანეთთან მიმართების წყალობით და დიფერენცია შეადგენს მათს თვისობრიობას. ობიექტურობის მესამე ფორმის ტელეოლოგიური და მოკიდებულია, მექანიზმის და ქიმიზმის ერთიანობა; მიზნის კლასი, ისე როგორც მექანიკური ობიექტი, თავის თავში ჩაქტილი ტოტალიზმი, მაგრამ გადღერებულია ქიმიზმში წარმოდგენილი დიფერენციის პრინციპით და ამპრიგალის ის ეფარდება მის მოპირდაპირე ობიექტს. მიზნის რეალიზაცია ქმნის სწორედ იდეაზე გადასვლას.

ა. მექანიზმი

§ 195.

ობიექტი 1) მის უშუალოებაში არის ცნება მხოლოდ თავისი თავად; ცნება, როგორც სუბიექტური ცნება პირველად ობიექტურად, და ყოველგვარი განსაზღვრულობა არის განსაზღვრულობა, რომელიც დადგენილია როგორც გარეგანი რამ. როგორც განსხვავებულთა ერთიანობა ობიექტი ამიტომ არის რთული [შედეგად] რამ, რადგან აგრეგატი, და სხვაზე მოხდენილი მოქმედება გარეგან მიმართებად რჩება; ეს ფორმალური

მექანიზმი. — ობიექტები ამ მიმართებაში და არათვითმყოფლობაში ასევე თვითმყოფი [დამოუკიდებელი] რჩებიან და ერთმანეთზე გარეგნულად ახდენენ უკუქმედებას.

შენიშვნა. ისე როგორც წნევა და დაჭახება მექანიკური ურთიერთობაა, სწორედ ასევე მექანიკური, ზეპირი ცოდნა, როდესაც სიტყვების აზრი არ გვესმის და გარეგანი რჩება გრძნობების, წარმოდგენისა და აზროვნებისათვის; ისინი ერთმანეთისთვისაც ასევე გარეგანი არიან და უაზრო თანმიმდევრობას წარმოადგენენ. ქცევა, კეთილსახურება და ა. შ. ასევე მექანიკური, რამდენადაც წეს-ჩვეულებანი, ზნე-ჩვეულებანი, ადათ-კანონები, სინდისის რჩევანი და სხვ. უკანანებენ ადამიანს იმას, რასაც აკეთებს, და მის ქცევა-მოქმედებებში არაა მისი საკუთარი გონი და ნებისყოფა, ასე რომ ეს მოქმედებები მისთვის გარეგანია.

დანართი. მექანიზმი, როგორც ობიექტურობის პირველი ფორმა, აგრეთვე ის კატეგორიაა, რომელიც საგნობრივი სამყაროს განხილვის დროს ყველაზე უფრო წარმოდგება რეფლექსიის და რომელზეც ხშირად შეჩერდება ხოლმე იგი და მას ვერ სცილდება. მაგრამ ის ზეირელ და აზრალატკი განხილვის წესია, რომელიც არასაკმარისია თავი თუნების მიმართ; პირიქით, ის სიტყვის ენოქი გაგებით ეგრეთწოდებული ფიზიკური სფეროს მოვლენები და პროცესები (როგორც, მაგალითად, სინათლის, სითბოს, მაგნეტიზმის, ელექტრობის და სხვ. მოვლენები) უკვე ვეღარ აიხსნება წმინდა მექანიკური წესით (ე. ი. წნევით, დაჭახებით, ჰიფგიით, ნაწილთა გადაადგილებით და ა. შ.), და კიდევ უფრო არაღამაყფილიდებელია ამ კატეგორიის გამოყენება და გადატანა ორგანულ ბუნების სფეროში, რამდენადაც საქმე იმას ეხება, რომ ჩაწვედით ამ უკანასკნელის სპეციფიურობას, მაგალითად, მცენარეთა კვებისა და ზრდის გაგებას, მით უმეტეს, რაკა ლაპარაკი ცხოველთა შეგრძნებებზე. ყოველ შემთხვევაში უახლესი ბუნებისკვლევის ფრიად არსებითი, თვით უმოაგრეს ნაწილად კი უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ იგი იქაც კი, სადაც საქმე ეხება სასრულოდ სხვა და უფრო უმაღლეს კატეგორიებს, ვიდრე შიშველი მექანიზმის კატეგორიებში, მაინც ჯოუტრად აღვას ამ უკანასკნელთ, წინააღმდეგ იმისა, რაც თავისთავად წარმოუდგება გაურყვნელ მჭერეტელობას, და ამით გზას იხშობს ბუნების

ადეკატური შემცენებისაკენ. ხოლო შემდეგ რაც შეეხება გონითი სამყაროს წარმანჭმენებს, მათი განხილვის დროსაც ძალიან ხშირად შეუსაბამოდ და უკანონოდ წამოწერება ხოლმე მექანიკური თეალსაზრისი. ასე, მაგალითად, ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ამბობენ: ადამიანი სხეულისა და სულისაგან შედგება ა. ა. მ. დროს ამ ორივეს თელთან ისეთ რამდენ, რომელსაც თითქმის თავისთავად დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნდეთ და მხოლოდ გარეგნულად იყვნენ ერთმანეთთან დაკავშირებული. შემდეგ ისიც ხდება, რომ სულს განიხილვით ერთმანეთის გვერდით დამოუკიდებლად არსებულ ძალთა და უნარიანობათა უბრალო კომპლექსად.

მაგრამ, ერთი მხრივ, როგორც უნდა გადაჭრით უარყოფთ განხილვის მექანიკური წესი, იქ, სადაც იგი პრეტენზიას აცხადებს იმაზე, რომ საერთოდ ცნებებით შემცენების ადგილი დაიკავოს და მექანიზმი აბსოლუტურ კატეგორიად აღიაროს, ჩვენ მაინც, მეორე მხრივ, გარკვევით უნდა მოეთიზოვით მექანიზმისათვის ზოგადი ლოგიკური კატეგორიის უფლება და მნიშვნელობა და მისი გამოყენება ამისდაცუალად არავითარ შემთხვევაში არ უნდა შემოიფარგლოს ბუნების მხოლოდ იმ სფეროთი, საიდანაც წარმოება ამ კატეგორიის სახელწოდება. მაშასადამე, არაფერი შეიძლება ითქვას იმის წინააღმდეგ, რომ საკუთრივ მექანიკის სფეროს გარეთაც, სახელობრ, ფიზიკასა და ფიზიოლოგიაში ყურადღება ექცევა მექანიკურ მოქმედებებსაც (როგორც მაგალითად, სიმძიმის, ბერეკტის და სხვ. მისთ. მოქმედებებს); მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვჩაჩეს ის გარემოება, რომ ამ სფეროებში მექანიზმის კანონები გადმუყვეტრ აღარ არიან, არამედ მხოლოდ დაშხმარე მდგომარეობაში გამოიღიან. მაგრამ ამას მაშინვე უნდა დავუმატოთ შემდგომი შენიშვნა, რომ იქ, სადაც ბუნებაში ამა თუ იმ სახით ირღეევა ან ბრკოლდება უმაღლესი, სახელდობრ, ორგანული ფუნქციების ნორმალური მოქმედება, წამსვე თავს იჩენს მექანიზმი, როგორც გაბატონებული რამ, რომელიც სხვა მხრივ დაქვემდებარებულია. ასე, მაგალითად, ეისა კუქის სისუსტე აწუხებს, გარკვეულ საჭმლის მცირე რაოდენობით მიღების შემდეგ კუჭში დიფოლს გრძნობს, მაშინ როდესაც ისინი, ეისაც ჯანმრთელი მომწივლებიც ორგანოები აქეთ, მიავე საჭმლის მიღებისას ამ შეგრძნების არ განიცდიან. ასევე, როდესაც ადამიანი სხეულის ავადმყოფური მდგომარეობისას საერთოდ სიმძიმის გრძნობს კიდურებში. — გონითი სამყაროს დარგშიც მექანიზმს თავისი, თუმცა დაქვემდებარებული ადგილი უჭირავს. სამართლიანად ლაპარაკობენ მექანიკურ მექსიერებაზე და ყოველ-

გვარ სხვა მექანიკურ მოქმედებაზე, როგორც, მაგალითად, მექანიკურ კთხეაზე, წერაზე, მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე დაკრის დროს და ა. შ. შემდეგ, რაც შეეხება მექსიერებას, მოქმედების მექანიკური წესი, შეიძლება ითქვას, მის არსებასაც კი წარმოადგენს. ეს გარემოება უახლეს პედაგოგიკას არც თუ ისე იშვიათად გამოჩენიან მხედველობიდან, რამაც დიდი ზიანი მიყენა ახალგაზრდობის აღზრდას, იცავდა რა იგი თავგამოდებით ინტელექტის ცუდად გავრეულ თავისუფლებას. მიუხედავად ამისა, ენც მექანიკის მიმართადად მექსიერების ბუნების გაშლისკუდევად და მის კანონებს პირდაპირ სულზე გამოიყენებდა, ცუდი ფსიქოლოგი იქნებოდა. მექსიერებაში მექანიკურობა სწორედ და მხოლოდ ის არის, რომ აქ გარკვეული ნიშნები, ბეგრები და ა. შ. ათვისებულია მათს მხოლოდ გარეგან კავშირში და შედგება ისინი ამ კავშირში ისეა ცვლენარმოებული, რომ არ საჭიროებს გარკვევით ყურადღების მიპყრობას მათს მნიშვნელობასა და შინაგან კავშირზე. მექანიკური მექსიერების ეს გარემოება რომ გავიგოთ, ამისთვის სრულიად საჭირო არ არის მექანიკის შესწავლა და ასეთი შესწავლა ფსიქოლოგიის როგორც ასეთს არავითარ სარგებლობას არ მოუტანდა.

§ 196.

არათვითმყოფობა, რის გამოც ობიექტი ძალდატანებას [ძალდმოძრეობას] განიცდის, მას მხოლოდ იმდენად აქვს (იხ. წინა პარაგრაფი), რამდენად იგი თვითმყოფი [დამოუკიდებელია]: და რამდენადაც ობიექტი თავის თავში დიდგენილი ცნებაა, ამიტომ ერთ-ერთი ამ განსაზღვრებათაგანი ისენება არა მის ცნებაში, არამედ ობიექტი, თავისი თავის უარყოფის საშუალებით, თავისი არათვითმყოფობის საშუალებით, თვითონ უკავშირდება თავის თავს და მხოლოდ ამის შემდეგაა იგი თვითმყოფი [დამოუკიდებელი]. ამრიგად, ამავე დროს გარეგანობისგან განსხვავებით და მისი თავის დამოუკიდებლობაში, თვითმყოფობაში უარყოფით, იგი [ობიექტი] არის უარყოფითი ერთიანობა თავის თავთან, ცენტრულობა, სუბიექტურობა, — რომელშიც თვით იგი [ობიექტი] მიმართულია გარეგანზე და მასთან მიმართებაშია. ეს უკანასკნელი აგრეთვე ცენტრულია თავის თავში და ამ ცენტრულობაში ასევე შეფარდებულია მხოლოდ სხვა ცენტრთან, თავისი ცენტრულობა აქვს აგრეთვე სხვაში: — ესაა (2) დიფერენციალი მექანიკის (გარდა, წაიღო. ადამიანთა ურთიერთობისადმი მიდრეკილება და სხვ. მისთ.)

§ 197.

ამ ურთიერთდამოკიდებულების განვითარება ქმნის დასკვნას, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იმანენტური უარყოფითობა, როგორც რომელიმე ობიექტის ცენტრული ერთეულობა (აბსტრაქტული ცენტრი) ეფარდება არათვითმყოფელობის ობიექტებს, როგორც მეორე უკიდურესობას, რომელიც შუა წერის საშუალებით, რომელიც თავის თავში აერთებს ობიექტების ცენტრულობას და არათვითმყოფელობას, რელატურ ცენტრს: ესაა 3) აბსოლუტური მექანიზმი.

§ 198.

აღნიშნული დასკვნა (მ—ბ—ზ) სამმაგი დასკვნაა. იმართვითობა, რომელიც ობიექტების ცუდი ერთეულობაა, რომელშიც ფორმალური მექანიზმი თავს ისე გრძნობს, როგორც თავის სახლში, ამართვითმყოფობის გამო ამდენადვე გარეგანი ზოგადობაც არის. ამიტომ ეს ობიექტები წარმოადგენენ შუა წერის აგრეთვე აბსოლუტურ და რელატურ ცენტრს შორის (დასკვნის ფორმა ზ—მ—ბ); რაღაც სწორედ ამ არათვითმყოფობის წყალობით ეს ორი ცენტრი ერთმანეთს მოწყდება და კიდურებად იქცევიან, ისევე როგორც ამავე არათვითმყოფობის მეოხებით ისინი ერთმანეთს ეფარდებიან. ასევეა სწორედ აბსოლუტური ცენტრულია, როგორც სუბსტანციალურ-ზოგადი (იგერეობრივი დარჩენილი სიმიძე), რომელიც როგორც წმინდა უარყოფითობა შეიცავს აგრეთვე ერთეულობას, გამაშუალებელი რგოლია შუადარღებით ცენტრსა და არათვითმყოფობი ერთეულებს შორის (დასკვნის ფორმა ბ—ზ—მ); ეს გამაშუალებელი რგოლი, თავისი იმანენტური ერთეულობის ბასიათის მიხედვით არსებითად იმდენადვე გამოყფი ფაქტორი, რამდენადვე თავისი ზოგადობის მიხედვით იგივეობრივი კავშირი და ურღვევი თავის-თავში არის.

შენიშვნა. როგორც მზის სისტემა, ისე, მაგალითად, პრაქტიკულ სფეროში სახელმწიფო სამი დასკვნის სისტემას წარმოადგენს. 1) ერთეული (პიროვნება) თავისი განსაკუთრებულია იმის მიხედვით (ფიზიკური და სულიერი მოთხოვნილებების საშუალებით, რომელიც თავიანთ შემდგომ განვითარებაში თავისთვის აყალიბებენ სამოქალაქო საზოგადოებას) უკავშირდება ზოგადობას (საზოგადოებას, სამართალს, კანონს, მთავრობას). 2) ნება, ინდივიდუალური მოქმედება ის გამაშუალებელი რგოლია, რომლის წყალობით კმაყოფილება საზოგადოების, სამართლისა და ა. შ. მოთხოვნილებანი, ისე როგორც საზოგადოებას, სამართალს და ა. შ. აღსრულებისა და განხორციელების საშუალებას აძლევს; 3) მაგრამ ზოგადი (სახელმწიფო, მთავრობა, სამართალი) სუბსტანციალური საშუალოა, რომელშიც ინდივიდები და მათი დამყოფილება პოვებენ და იღებენ თავიანთ აღსრულებულ რეალობას, გაშუალებას და მყარ არსებობას. თვითული ამ განსაზღვრებათაგანი, აკავშირებს რა მათ გაშუალება მეორე უკიდურესობათთან, სწორედ ამავე პროცესში უკავშირდება ის თავის თავს, აწარმოებს თავის თავს, და ეს წარმოება არის თვითმყნება. — მხოლოდ ამ დაკავშირების ბუნების წყალობით, ამ, ერთი და იმავე ტერმინებით დასკვნათა საზომის მეოხებით ხდება ქვეშარბიტი გაგება მთელისა მის ორგანიზაციაში.

§ 199.

შუალობა არსებობისა, რომელიც ობიექტებს გააჩნიათ აბსოლუტურ მექანიზმში, იმით უარყოფა თავის თავში, რომ ამ ობიექტების თვითმყოფობა [დამოუკიდებლობა] გაშუალებულია მათი ურთიერთმიმართებით, მაშასადამე, მათი არათვითმყოფობით. ამრიგად, ობიექტ უნდა დადგინდეს როგორც დიფერენტული [არაგულგრილი] თავისი არსებობაში თავისი სხვის მიმართ.

b. ქიმიზმი

§ 200.

დიფერენტული ობიექტის აქვს რაღაც იმანენტური განსაზღვრულობა, რომელიც მის ბუნებას შეადგენს და რომელშიც მას არსებობა გააჩნია. მაგრამ როგორც ცენტრის დადგენილი ტოტალობა ამ თავისი ტოტალობისა და თავისი არსებობის განსაზღვრულობის წინააღმდეგობაა. ამიტომ იგი მისწრაფებაა იმისა, რომ მოხსნას ეს წინააღმდეგობა და მისი მუხარის ცნებას გაუთანაბროს.

და ნ ა რ თ ი. ქიმიზმი კატეგორიაა ობიექტურობისა, რომელიც როგორც წესი, განსაკუთრებით არ გამოყოფენ, არამედ აერთიანებენ მექანიზმთან და ამ შეერთებაში მექანიკური ურთიერთობის საერთო სახელით ჩვეულებრივ უპირისპირებენ მიზანშეწონილობის დამოკიდებულებას. ამის საბაზი იმაში უნდა ვეძებოთ, რომ მექანიზმისა და ქიმიზმის ყოველ შემთხვევაში ერთმანეთთან საერთო ისა აქვთ, რომ ისინი მხოლოდ თავისთავად არსებული ცნებაა, მაშინ როდესაც მიზანი, პირიქით, გასაღები უნდა იქნეს როგორც თავისთავად არსებული ცნება, მაგრამ მექანიზმი და ქიმიზმი აგრეთვე ძალიან გარკვევით განსაზღვრებიან ერთმანეთისაგან, და სახელდობრ იმ გეგმად, რომ ობიექტი, მექანიზმის ფორმით, უპირველეს ყოვლისა, წარმოადგენს მხოლოდ გულგრილ მიმართებას თავისთავად, ქიმიური ობიექტი კი პირიქით, უსათუოდ სხვასთან მიმართებაში იქნეს თავს. მართალია, მექანიზმშიც უკვე გამოდინა სხვასთან მიმართება, როდესაც ეს შემდგომ ვითარდება. მაგრამ მექანიკური ობიექტების მიმართ ერთმანეთთან ჭეჭერობით მხოლოდ გარეგანი მიმართებაა, რომ ერთმანეთთან მიმართებაში მყოფი ობიექტები ინარჩუნებენ თვითმყოფლობის მოჩვენებას. ასე, მაგალითად, ბუნებაში, სხვა სხვა ციური სხეულები, რომლებიც ჩვენს შუის სისტემას შეადგენს, ერთმანეთთან მოძრაობის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და მოძრაობის მეოხებით ერთმანეთთან მიმართებაში აღმოჩნდებიან. მაგრამ მოძრაობა, როგორც სივრცისა და დროის ერთიანობა, მხოლოდ მთლად გარეგანი და აბსტრაქტული მიმართებაა და ამიტომ ასე ჩანს, რომ ერთმანეთთან ასეთ გარეგან მიმართებაში მყოფი ციური სხეულები იქნებიან და დარჩებიან იმდენ რაოდენობაში, მათი ამ ურთიერთმიმართების გარეშე. — პირიქით, სულ სხვაგვარად არის საქმე ქიმიზმის მიმართ: ქიმიურად დიფერენციალური სარაგულგრილი ობიექტები არიან ის, რაც არიან, გარკვევით მხოლოდ ამ დიფერენციალური სარაგულგრილობის წყალობით და ამრიგად წარმოადგენენ აბსტრაქტურ მისწრაფებას, რომ მოახდინოს ერთმანეთთან ინტეგრირება, შეერთება ერთ მთლად ერთმანეთის საშუალებით.

§ 201.

ამიტომ ქიმიური პროცესის პროდუქტია ნ ე ტ რ ა ლ უ თაის იმ დაძაბულ კიდურ წვერთა შორის, რასაც ისინი წარმოადგენენ თავისთავად. ცნება, კონკრეტული ზოგადი, ობიექტი

თა დიფერენციის, განკერძოების საშუალებით უკავშირდება ერთეულობას, პროდუქტს, და ამ დაკავშირებაში ის უკავშირდება მხოლოდ თავის თავს. სწორედ ასევე ამ პროცესში სხვა დასვენებულია. ერთეულობა, როგორც მოქმედება, ამავე დროს არის გამაშუალებელი, ისე როგორც კონკრეტული ზოგადი, დაძაბულ კიდურთა არსება, რომელიც პროდუქტში იქნეს შენარსს.

§ 202.

ქიმიზმს, როგორც ობიექტურობის რეფლექსიურ დამოკიდებულებას, წინამძღვრად ობიექტთა დიფერენციალური მუდმიანობა ერთად აქვს აგრეთვე მათი უშუალო თვითმყოფლობაც; პროცესი წარმოადგენს იქით და აქით გადსვლას ერთი ფორმიდან მეორე ფორმაში, რომელი ფორმებიც ამასთან ერთად ჭერ კიდევ გარეგანად ჩრებიან. ნეიტრალურ პროდუქტში მოხსნილია ის განსაზღვრული თვისებები, რომლებიც კიდურ წვერებს ერთმანეთის მიმართ ჰქონდათ. მართალია, ეს პროდუქტი ცნებას შეესაბამება, მაგრამ დიფერენცირების განმარტებით უკეთესად უშუალოდ; ამიტომ ნეიტრალური შეიძლება დიმილირება. მაგრამ ეს განმარტება ნეიტრალურს ჰყოფს დიფერენციალურ კიდურებად და ინდიფერენტულ ობიექტს საერთოდ ანიჭებს თავის დიფერენციას, თვისობას და განსულებების სხვის მიმართ, ეს პროცესიც, ისე როგორც მძაბავი გათიშვა [გაყოფა], იმ პირველი პროცესის გარეთ ხვდება.

და ნ ა რ თ ი. ქიმიური პროცესი ჭერ კიდევ სასრულო, პირადადებული პროცესია. ცნება როგორც ასეთი, ჭერ მხოლოდ ამ პროცესის შინაგანი და ჭერ კიდევ ვერ იღებს აქ არსებობას თავის თავისთვის-არსში. ნეიტრალურ პროდუქტში პროცესი გამჭარბოა და აღმძვრელი საწყისი მის გარეთ იმყოფება.

§ 203.

მაგრამ ამ ორი პროცესის გარეგანობა, — დიფერენტულის დაყვანა ნეიტრალურზე და ინდიფერენტულის ან ნეიტრალურის დიფერენცირება, — რაც მათ გამოავლენს როგორც დამოუკიდებელ ერთმანეთის მიმართ, მათს სასრულობას გვიჩვენებს პროცესი.

დუქტში გადასვლის დროს; ამ პროდუქტში ისინი მოხსნილი პირიქით, პროცესი წარმოადგენს დიდერტული ობიექტის წინასწარ ნაგულისხმებ უშუალოებას როგორც უმნიშვნელოს რეგანობისა და უშუალობის ამ უარყოფის მეოხებით, რადგან ლემბი [გარეგანობასა და უშუალობაში] ჩაიბარული იყო ცნება როგორც ობიექტი, ამ გარეგანობისა და უშუალობის წინაშე იგი დადგენილია როგორც თავისუფლად და თავისთავად არსებული, ე. ი. ახლა დადგენილია როგორც მიზანი.

დანართი. ქიმიზმიდან მიზანშეწონილ ურთიერთობა გადასცლა იმით ხდება, რომ ქიმიური პროცესის ორივე ფორმერტმანეთს ხსნიან. ამის წყალობით ხდება განთავისუფლება ცნებისა, რომელიც ქიმიზმსა და მექანიზმში ჭერჭერობით მხოლოდ თავისთავად იმოქმედება და, ამრიგად, თავისთვის არსებულ ცნება მიზანია.

ც. ტელეოლოგია

§ 204.

მიზანი არის თავისუფალ არსებობაში შესული, თავისთავის არსებულ ცნება უშუალო ობიექტურობის უარყოფისა და შებრუნების საშუალებით. იგი განსაზღვრულია როგორც სუბიექტური მიზანი, რადგან ეს უარყოფა უპირველეს ყოვლისა აბსტრაქტულია და ამიტომ ჭერჭერობით ობიექტურობა მხოლოდ უპირისპირდება მას. მაგრამ სუბიექტურობის ეს განსაზღვრულობა ცალმხრივია ცნების ტოტალობასთან შედარებით და სახელდობრ თვით მისთვისაც, თვით მიზნისთვისაც კი ცალმხრივია, რადგან ყოველგვარმა განსაზღვრულობამ თავისი თავი მოხსნილად დაადგინა. ამრიგად მისთვისაც [მიზნისთვისაც] მის მიერ ნაგულისხმევი ობიექტი მხოლოდ იდეალური თავისთავადი უმნიშვნელო რეალობაა. როგორც თავისთავადი იგივეობის ეს წინააღმდეგობა მასში დადგენილი უარყოფისა და დაპირისპირების მიმართ თვითონ მიზანი წარმოადგენს მოხსნას (Aufheben), მოქმედებას, რომელიც დაპირისპირებას უარყოფს, შეაბრუნებს ისე, რომ იგი მას დაადგენს თავისთავადი იდეალურად. ეს მიზნის რეალობაციაა, რომელშიც, ხდის რა თავის თავს თავისი სუბიექტურობის სხვადა და ობიექტუ-

რებს რა თავის თავს, იგი ხსნის ორივეს [სუბიექტურობისა და ობიექტურობის] განსხვავებას. — მხოლოდ თავის თავს უკავშირდება და თავის თავს ინახავს.

შენიშვნა. ერთი მხრივ, მიზნის ცნება ზედმეტია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სამართლიანად ეწოდა მას გონების ცნება და უპირისპირდა განსჯის აბსტრაქტულ ზოგადს, რომელიც მხოლოდ დაიქვემდებარება განსაკუთრებულს, მაგრამ თავის თავში არა აქვს იგი. — შემდეგ უნდა ითქვას, რომ უღერესად მნიშვნელოვანია განსხვავება მიზნისა, როგორც საბოლოო მიზნისა და მხოლოდ მოქმედ მიზნის, ე. ი. ჩვეულებრივ ეგრეთწოდებულ მიზნის შორის. მიზნი ეკუთვნის ჭერ კიდევ გაუხსნელ, ბრმა აუცილებლობას; ამიტომ ის ვლინდება როგორც თავის სხვაში გადაშვლილი და ამ დროს კარგავს თავის თავდაპირველ საწყისობას დადგენილარსში; მიზნი პირველად მხოლოდ თავის თავში ან ჩვენთვის ხდება მიზნი მოქმედებაში და ბრუნდება თავის თავში თავში იმ შემცველი განსაზღვრულია როგორც თავისთავადი თავის თავში იმ შემცველი განსაზღვრულობა, ან მოქმედება — ის, რაც მიზნში ჭერ კიდევ ვლინდება როგორც სხვადაცოფა, ასე რომ იგი თავის მოქმედებაში კი არ გადადის, არამედ თავის თავს ინახავს თავში, ე. ი. მას თავის შედეგად მხოლოდ თავისი თავი აქვს და დასასრულს იგივეა, რაც დასაწყისში, თავდაპირველ საწყისობაში იყო; მხოლოდ ამ თავის თავში შენარჩუნებულია არის იგი ექვმართად თავდაპირველი. — მიზანი მოითხოვს სპეკულატურ გაგებას, როგორც ცნება, რომელიც თვითონ საკუთარ ერთიანობასა და თავისი განსაზღვრებების იდეალურობაში იმეორებაში შეიცავს მსჯელობას, პირველსა, პირველდაყოფას (Urteil) ან უარყოფას, სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირებას, და ამდენადვე არის მისი სამ დაპირისპირების მოხსნა.

როდესაც მიზანზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ მაშინვე არ უნდა ვიგულისხმოთ მხოლოდ და მხოლოდ ის ფორმა, რომელიც ფორმითაა იგი ცნობიერებაში არის როგორც წარმოდგენაში არსებული განსაზღვრება. შინაგანი მიზანშეწონილობის ცნებით კანტმა კვლავ გააცოცხლა იდეა საზოგადო და, კერძოდ კი, სიცოცხლის იდეა. არისტოტელეს შინაგანი მიზანშეწონილობას და ამიტომ უსასიცოცხლისა უკვე შეიცავს შინაგანი მიზანშეწონილობა და ამიტომ უსასრულოდ მალა დგას უახლესი ტელეოლოგიის ცნებაზე, რომელსაც

მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ სასრული, გარეგანი მიზანშეწონილება.

მოთხოვნილება, მისწრაფება მიზნის უახლოესი მაგალითების იმის ნაგრიდობი წინააღმდეგობა, რომელსაც აღვლი აქვს თვით ცოცხალი სუბიექტის შიგნით, და გადადიან მოქმედებაში, რომ უაჩუქს ეს უაჩუქა, რაც ჯერ კიდევ შიშველი სუბიექტურობაა. დაკმაყოფილება აღდგენს ზავს სუბიექტსა და ობიექტს შორის, რადგან ობიექტური, რომელიც მიღმა იმყოფება მანამდე, სანამ წინააღმდეგობა არსებობს განაგრძობს (ე. ი. სანამ იგრძნობა მოთხოვნილება), იხსნება ამ თავის ცალმხრივობაში, სუბიექტურთან შეერთების მეოხებით. — ვინც ასე ბევრს ლაპარაკობს სასრულის სიჭარბესა და გადაუღებლობაზე, როგორც სუბიექტურის, ისე ობიექტურის დაუძლეველობაზე, ყოველ მისწრაფებაში მათ საწინააღმდეგო მაგალითებით აქვთ. მისწრაფება, ასე ვთქვათ, და რწმუნება უნდა იმისა, რომ მართო სუბიექტური მხოლოდ ცალმხრივია და მას ისევე არ გააჩნია არავითარი ჰეზმარობა, როგორც (მართო) ობიექტურს. შემდეგ, მისწრაფება ამ თავისი დარწმუნებულობის შესრულება; ის ახორციელებს ამ დაპირისპირების მოხსნას; იგი ხსნის სუბიექტურს, რომელიც მხოლოდ სუბიექტური არის და რჩება, იგი ხსნის აგრეთვე ობიექტურს, რომელიც არის და რჩება მხოლოდ ობიექტური; მისწრაფება ახორციელებს მათი სასრულობის მოხსნას.

რაც შეეხება მიზნის მოქმედებას, შეიძლება ყურადღება მივაქციოთ კიდევ იმას, რომ დასკვნაში, რომელიც თვით ეს მოქმედება, იგი მიზანს იყავირებს რეალიზაციის საშუალებით; მიზნის მოქმედების გვეხდება როგორც არსებითი რამ, ტერმინია უარყოფა. ეს უარყოფა ახლახან მოხსენიებული უარყოფაა მიზანში როგორც ასეთში მოცემული უშუალო სუბიექტურობისა, ისე როგორც იგი არის უშუალო ობიექტურობის (საშუალებებისა და წინამძღვარებ ობიექტთა) უარყოფა. ეს იგივე უარყოფაა, რომელსაც ჩვენ ვახდენთ საშაროს შემთხვევითი ნივთების მიმართ, ასევე საკუთარი სუბიექტურობის მიმართ, როდესაც ხდება გონის ამაღლება ღმერთამდე. ეს ის მომენტია, რაც, როგორც შესავალსა და 192-ე პარაგრაფში აღვნიშნეთ, მხედველობიდან გამოარჩებათ და რასაც სტოვეტზე განსჯითი დასკვნების იმ ფორმით, რომელიც ეძლევა გონის ამ ამაღლებას ეგრეთწოდებულ ღმერთის არსებობის დასაბუთებებში.

§ 205.

ტელეოლოგიური მიმართება, როგორც უშუალო, უპირველეს ყოვლისა, გარეგანი მიზანშეწონილებაა, და ცნება უპირისპირდება ობიექტს, როგორც რაიმე წარნამდევარებს. ამიტომ მიზანი სასრულია, ნაწილობრივ თავისი შინაარსის გამო, ნაწილობრივ კი იმის გამო, რომ მას წინააღმდეგობა ობიექტში, როგორც მასალაში მისი რეალიზაციისათვის, თავისი ერთგვარი გარეგანი პირობა გააჩნია. ამდენად მისი თვითგანსაზღვრად მხოლოდ ფორმალურია. მიზნის ეს უშუალობა უფრო იმას ნიშნავს, რომ განსაკუთრებულობა (რომელიც, როგორც ფორმის განსაზღვრულობა, მიზნის სუბიექტურობაა) ელინდება როგორც თავის თავში რეფლექტირებული, რომ შინაარსი გამოდის როგორც ფორმის ტრალაობისაგან, თავისთავად სუბიექტურობისაგან, ცნებისაგან განსხვავებული რამ. ეს განსხვავება შეადგენს მიზნის სასრულობას თვით თავის თავში შიგნით. ამის გამო მიზნის შინაარსი ისევე შეუღლდებით, შემთხვევითი და მოცემული რამ არის, როგორც მიზნის ობიექტია განსაკუთრებული და წინასწარ ნახული რამ.

დანართი. როდესაც მიზანზე ლაპარაკი, მაშინ ჩვეულებრივად მხედველობაში აქვთ მხოლოდ გარეგანი მიზანშეწონილება. განხილვის ამ წესის დროს ნივთებს უყურებენ არა როგორც ისეთ არეებს, რომ თავის თავში ატარებს თავის განსაზღვრებას, დანიშნულებას, არამედ როგორც საშუალებას, რომელსაც უზარალოდ იყენებენ და იხმარებენ მათ გარეშე მდებარე მიზნის განსაზღვრულობად. ეს საერთოდ საგვებლიანობის თვალსაზრისით, რომელიც ოდესღაც დიდ როლს ასრულებდა აგრეთვე მეცნიერებებშიც, მაგრამ შემდეგ მას დამსახურებულად უნდობლობა გამოუცხადეს და იგი აღიარებულ იქნა როგორც არასაკმარისი ნივთა ბუნების ჰეზმარითი გაგებისათვის. ყოველ შემთხვევაში სასრულ ნივთებს როგორც ასეთის სამართლიანობა უნდა მივგოთ და განვიხილოთ ისინი არა როგორც უკანასკნელი, არამედ ისეთი, რომელსაც საკუთარი ფარგლები იქით მივავითვებთ. მაგრამ სასრული ნივთების ეს უარყოფითობა მათი საკუთარი დიდიტრეა და იმისათვის, რომ ეს უკანასკნელი შევიცნოთ, უპირველეს ყოვლისა, მათს დადებით შინაარსს უნდა ჩავწევდით. თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ რამდენადაც განხილვის ტელეოლოგიური წესის დროს კეთილგანზრახულ

ინტერესთან გვაქვს საქმე, სახელობარ იმასთან, რომ გვიჩვენოს ბუნებაში გამოჩენილი სიბრძნე ღვთისა, ამდენად ეს ინტერესი ვერ კმაყოფილება, რადგან იმ მიზანთა გამოწახებას, რომელნიც ნივთებს საშუალებად იყენებენ, არ გაცუვათ სასრულის ფარგლებს გარეთ და ადვილად გვითრევს მწირ რეგულაციებში; ასე, მაგალითად, როდესაც განიხილავენ არა მარტო ვაზს იმ ცნობილი სარგებლიანობის თვალსაზრისით, რომელიც მას აღამაინათვის მოაქვს, არამედ ამ თვალსაზრისით განიხილვენ აგრეთვე კორპის ხესაც და ამბობენ, რომ მისი დანიშნულებაა მისი ქერქიდან გამოეჭათ საცობი, რათა ღვინის ბოთლებს დაეუკუთო. წინათ ამ აზრით მთელი წიგნები იწერებოდა, და ადვილი გასაგებია, რომ ამრიგად არაერთი სარგებლობა არ შეიძლება ჰქონდეს არც რელიგიისა და არც მეცნიერების ქეშმარიტი ინტერესებისათვის. გარეგანი მიზანზე წინილება უშუალოდ წინ უსწრებს იდეას, მაგრამ ხშირად ხდება, რომ ზღუდრულზე მდგომი სწორედ ყველაზე უფრო არადამაკმაოფილებელი აღმოჩნდება.

§ 206.

ტელეოლოგიური მიმართება დასკვნაა, რაშიც სუბიექტური მიზანი უკავშირდება მისთვის გარეგან ობიექტურობას რომელიმე საშუალო ტერმინის მეოხებით, რომელიც ორივეს ერთიანობას წარმოადგენს; ეს ერთიანობა, ერთი მხრივ, მოიწოდება წინააღმდეგობა, მეორე მხრივ, მიზნისადმი უშუალოდ დაქვემდებარებული ობიექტურობა, საშუალოდ.

დანართი. მიზნის განვითარება იდისაქონს სამ საფეხურს: ღვინის ბრეველს, სუბიექტური მიზნის საფეხურს, მეორეს, განხორციელების პროცესში მყოფი მიზნის საფეხურს და მესამეს, განხორციელების მიზნის საფეხურს. სულ პირველად გვაქვს სუბიექტური მიზანი და ის, როგორც თავისთვის არსებული ცნება, თვით ცნების მომენტით მთლიანობაა (ტოტალობა). ამ მომენტთან პირველი თავისი თავის იგივენი ზოგადობა, თითქოს ერთგვარი ნეიტრალური პირველი წყალი, რომელიც ყველაფერს შეიცავს, მაგრამ რომელშიც ჯერ კიდევ არაფერია განსხვავებული გაჩენილი. შემდეგ, მეორე მომენტია ამ ზოგადის განკერძოება, განსაუთრებულობა, რის წყალობითაც ზოგადი განსაზღვრულ შინაარსს იღებს. რადგანაც შემდეგ ეს განსაზღვრული შინაარსი დადგინდება

ზოგადის მოქმედებით, ამიტომ ზოგადი ამ შინაარსის საშუალებით თავის თავს უბრუნდება და თვით თავის თავს უკავშირდება. ამის შესაბამისად, როდესაც მიზანი ვისახავთ, ვამბობთ აგრეთვე, რომ რაღაც გადაეწყვეტეთ, და ამრიგად წარმოვიდგენია, რომ თავისუფალი ვართ მანამდე, ვიდრე მივიღებთ გადაწყვეტილებას, როგორც ამა თუ იმ განსაზღვრისათვის მისაწვდომი; მაგრამ შემდეგ სწორედ ასევე ვამბობთ, რომ ჩვენ რაღაც განვიჩინეთ, რითაც იმას გამოვხატავთ, რომ სუბიექტუალური გამოვლიდა მხოლოდ თავისთვის არსებული შინაგანი ცხოვრებისად და შედის ურთიერთობაში მის პირდაპირ მდგომ ობიექტურობასთან. ეს იძლევა შემდეგ წინსვლას მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტური მიზნიდან გარეთ მიმართული მიზანშეწონილი მოქმედებისაგან.

§ 207.

1) სუბიექტური მიზანი არის დასკვნა, რომელშიც ზოგადი ცნება განსაუთრებულობის საშუალებით იმგვარად უკავშირდება ერთეულობას, რომ ეს უკანასკნელი [ერთეულობის], როგორც თვითგანსაზღვრა, მსჯელობს (urteil), ე. ი. იმ ჯერ კიდევ განუსაზღვრელ ზოგადს არა მარტო განაკერძოებს და განსაზღვრულ შინაარსად აქცევს, არამედ სუბიექტურობისა და ობიექტურობის დაპირისპირებასაც დაადგენს; — ამვე დროს ერთეულობა არის დაბრუნება თავის თავში, რადგან იგი ობიექტურობის პირისპირ ნაგულისხმევ ცნების სუბიექტურობას თავის თავში ჩაეტრია ტოტალობასთან შედარებით განსაზღვრავს როგორც ნაყოფიანს და ამასთან ერთად გარეთ მიბრუნდება.

§ 208.

2) ეს გარეთ მიბრუნებული მოქმედება, როგორც ერთეულობა სუბიექტურ მიზანში იგივერია განსაუთრებულობისა, რომელიც შინაარსის გარდა შეიცავს აგრეთვე გარეგან ობიექტურობას, და პირველად უშუალოდ უკავშირდება ობიექტს და მას ეფუძლება როგორც საშუალებას. ცნება ეს უშუალოდ იცავს, ამიტომ რომ იგი არის თავის თავთან იგივერი უარყოფითობა, რომელშიც ობიექტის არსი მთლიანად განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ

იღმელური — მთელი საშუალო ტერმინი ის ბის ეს მინიგანი ძლიერება, როგორც მოქმედებისა, რომელიც თანეობიქტი, როგორც საშუალება უშუალოდ შეთებულია და რომელსაც ის ემყვმდება.

შენიშვნა. სასრულ მიზანშეწონილობაში საშუალო ტერმინი გაყოფილია ორ ერთმანეთისთვის გაგრეან მომენტად მოქმედებად და ობიექტად, რომელიც საშუალო ბად არის გამოყენებული. ამ ობიექტზე მიზნის მიმართება როგორც ძალაუფლება, და მისი დაქვემდებარება თავის თავსაღმი უშუალო, იგი დასკვნის პირველი წანამძღვრობა, — რამდენადაც ცნებაში, როგორც თავისთვის არსებულ ობიექტად, ობიექტი დადგენილია როგორც თავის თავში უშუალო. ეს მიმართება ანუ პირველი წანამძღვარი თვითონ იქცევა საშუალო ტერმინად, რომელიც იმავე დროს დასკვნა თავის თავში, რადგან მიზანი ობიექტურობას უკავშირდება ამ მიმართების საშუალებით, თავისი მოქმედების საშუალებით, რომელშიც ის არის და გაბატონებული რჩება.

დანართი. მიზნის შესრულება მიზნის რეალიზაციის გეშუალეული წესია; მაგრამ ასევე საჭიროა აგრეთვე უშუალო რეალიზაცია. მიზანი უშუალოდ ეუფლება ობიექტს, რადგან იგი წარმოადგენს ძალაუფლებას ობიექტზე, იმიტომ რომ იგი შეიცავს განსაკუთრებულობას, ხოლო ამ უკანასკნელშიც აგრეთვე ობიექტურობაა. — ცოცხალ არსებასზე გაჩენილი სხეული, სული ეუფლება მას და მასში უშუალოდ ობიექტურდება. — ადამიანის სულს ბევრი შრომა-გარჯა სჭირდება, რათა თავისი სხეულებრიობა საშუალებად აქციოს; ადამიანი ჯერ თითქმის თავის სხეულს უნდა დაუფლოს, რათა იგი თავისი სულის ორგანოდ, ინსტრუმენტად [იარაღად] აქციოს.

§ 209.

3) მიზანშეწონილი მოქმედება მისი საშუალებით ჯერ კიდევ გარეთაა მიმართული, რადგან მიზანიც ასევე არაა ობიექტის იგივეური; ამიტომ ისიც ჯერ გამშუალებული უნდა იქნეს უკანასკნელოს [ობიექტის] მიერ, საშუალებმა, როგორც ობიექტი, ამ მეორე წანამძღვარში უშუალო მიმართებაში დასკვნის მეორე ექოდურ წევრთან, ობიექტურობასთან, როგორც წინასწარ ნაგულისხმევ-

თან, მსალასთან. ეს მიმართება ახლა უკვე მიზნის მსახურ მექანიზმისა და ქიმიზმის სფეროა, რომელთა ქეშმარიტებასა და თავისუფალ ცნებას ის [მიზანი] წარმოადგენს. გონების ცბიერებას წარმოადგენს ის, რომ სუბიექტური მიზანი, როგორც იმ პროცესების წამმართველი ძალაუფლება, რომლებშიც ობიექტური იმულება, ერთმანეთზე იწვევა და იხსნება, თვით მათ გარეშედგას და ამასთან ერთად არის ის, რაც მათში მდგომარეობს, მათში იხსნება.

დანართი. გონება იმდენადვე ცბიერია; რამდენადაც ძლიერია. ცბიერება საერთოდ მდგომარეობს გამშუალებულ მოქმედებაში, რომელიც, თუშეი ობიექტებს თავიანთი ბუნების შესაბამისად ერთმანეთზე ამოქმედებს და საშუალებას აძლევს მათ ერთმანეთზე მოქმედებით განლიონ და გამოიღიონ ერთმანეთი, თუშეი ამ პროცესში უშუალოდ არ ეწევა, მაგრამ მაინც მზოლოდ თავის საკუთარ მიზანს ახორციელებს. ამ აზრით შეიძლება ვთქვათ, რომ ღვთის განგებ, სამყაროს და მისი პროცესის მიმართ ისე იქცევა როგორც აბსოლუტური ცბიერება. ღმერთი ადამიანებს საშუალებას აძლევს იმოქმედონ, როგორც ნებათ, მათ განსაკუთრებულ ვნებებსა და რწერესებს გასაქანს აძლევს, მაგრამ ის, რაც ამით შედეგად ძიილება, მის იმ ზრახვთა აღსრულებას წარმოადგენს, რომლებიც სასეგებით განსხვავდებიან იმ მიზნებისაგან, ისინი რომ ზღმძღვანელობდნენ, რომლებითაც ის სარგებლობს.

§ 210.

ამრიგად, რეალიზებული მიზანი სუბიექტურისა და ობიექტურის დადგენილი ერთიანობაა. მაგრამ ეს ერთიანობა არსებითად ისეა განსაზღვრული, რომ სუბიექტური და ობიექტური მზოლოდ მათი ცალმხრივობის მიხედვითაა ნეიტრალიზებული და მოხსნილი, ხოლო ობიექტური მასში ემორჩილება მიზანს როგორც თავისუფალ ცნებას, ამით ეი მორჩილება მის ძალაუფლებას და ქცეულია მიზნის შესაბამისად. მიზანი თავის თავს იცავს და იხსნავს ობიექტურში და ობიექტურის წინააღმდეგ, იმიტომ რომ, გარდა იმისა, რომ იგი ცალმხრივობა სუბიექტურია, განსაკუთრებულია, ის აგრეთვე კონკრეტული ზოგადია, რომელიც ორივეს [სუბიექტურისა და ობიექტურის] თავისთავად არსებული იგივეობაა. ეს ზოგადი, როგორც უბრალოდ რეფ-

ლექტირებული თავის თავში, შინაარსია, რომელიც ერთი და იგივე რჩება დაცვის ყველა სამი ტერმინისა და მათი მოსაზრების მანძილზე.

§ 211.

მაგრამ სასრულ მიზანშეწონილობაში შესრულებული მიზანის იქვე გაპოხილია თავის თავში, როგორც იყო შუა წევრი და საწყისი მიზანი. ამიტომ მიიღეს ფორმა, რომელიც გარეგნულად აქვს მიყენებული წინაწარხნებზე მასალას, ფორმა, რომელიც მისი შეზღუდული შინაარსის გამო ასევე შემთხვევით განსაზღვრებას წარმოადგენს. მიღწეული მიზანი ამიტომ მხოლოდ რომელიმე ობიექტია, რომელიც თავის მხრივ კლავ საშუალება ან მასალა სხვა მიზნებისათვის, და ასე შემდეგ უსასრულოდ.

§ 212.

მაგრამ ის, რაც მიზნის რეალიზაციაში თავის თავად ხდება, ისაა, რომ მოიხსნება ცალმხრივი სუბიექტურობა და მისი საპირისპიროდ მყოფი ობიექტური დამოუკიდებლობის მოჩვენება. როდესაც საშუალებაზე დავუფლება, ცნება თავის თავს დაადგენს როგორც საშუალებას დაუფლება, ცნება თავის თავს სებას; მექანიკურ და ქიმიურ პროცესებში ობიექტის დამოუკიდებლობა უკვე თავის თავად აქროლდა, ხოლო მისი მსგავსების დროს მიზნის ბატონობის ქვეშ იხსნება იმ დამოუკიდებლობის მოჩვენებაც, იხსნება უარყოფითი ამ ცნების წინააღმდეგ. მაგრამ იმის გამო, რომ შესრულებული მიზანი განსაზღვრულია როგორც მხოლოდ საშუალება და მასალა, ეს ობიექტი მაშინვე დადგენილია როგორც თავისთავად უმნიშვნელო, მხოლოდ იდეალური. ამით გაქრა აგრეთვე შინაარსისა და ფორმის დაპირისპირება. რადგან ფორმის განსაზღვრებათა მოხსნის მეოხებით მიზანი თვით თავის უკავშირდება, ამიტომ ფორმა დადგენილია როგორც თავისი თავის იდეალური, მაშასადამე, დადგენილია როგორც შინაარსი, ასე რომ ცნებას როგორც ფორმის მოქმედებას შინაარსად მხოლოდ თავისი თავის აქვს. ამრიგად, ამ პროცესის მეოხებით საერ-

თოდ დადგენილია ის, რაც იყო მიზნის ცნება, ახლა სუბიექტურობისა და ობიექტურობის თავისთავად ყოფიერი ერთიანობა დადგენილია როგორც თავისთავის არსებულობის ერთიანობა, — დადგენილია იდეა.

დანართი. მიზნის სასრულობა იმაში მდგომარეობს, რომ მიზნის განხორციელების დროს საშუალებად გამოყენებული მასალა მხოლოდ გარეგნულად დაქვემდებარება მას და მის შესაბამისად იქცევა. მაგრამ ნამდვილად ობიექტი მიზანი, მასში რეალიზდება, და როდესაც იგი [ცნება], როგორც მიზანი, მასში რეალიზდება, ეს მხოლოდ მისი საკუთარი შინაგანი არსის გამოცხადებაა; დემა, ეს მხოლოდ მისი საკუთარი შინაგანი არსის გამოცხადებაა; ამრიგად, ობიექტურობა თითქმის მხოლოდ ერთგვარი გარსია, რომ ვიძლია განვიცადოთ ან დაეინახოთ მიზნის ქვეშაბირით მიღწევა; ასე რომ უსასრულო მიზნის შესრულება მხოლოდ ის არის, რომ მოიხსნას ცოტენება, თითქმის იგი ჯერ კიდევ არ იყოს შესრულებული. სიკეთე, აბსოლუტური სიკეთე, თავის თავს მარად ახორციელებს სამყაროში, და ამის შედეგად ისაა, რომ იგი უკვე თავისთავად და თავისთვის განხორციელებულია ამიტომ სულაც არ სჭირდება მას ჩვენთვის დაცვა, რათა ჩვენ ის განეახორციელოთ. ეს ის ცოტენებაა, რომელთაც ჩვენ ეცხოვრობთ და ამავე დროს მხოლოდ იგია მოქმედების წამაქმნებელი, რაზეც დამყარებულია ყოველგვარი ინტერესი ამ ქვეყნად. იდეა თავის პროცესში თავისთვის ქმნის ამ ცოტენებას, თავის თავს უპირისპირებს სხვა რაემ და მისი მოქმედება იმით გამოიხატება, რომ მოხსნას ეს იდეა. მხოლოდ ამ შეცდომიდან იშობა ქვეშაბირითება, და ამაში მდგომარეობს შეცდომასთან და სასრულობასთან შეკრება. სხვაგვარადღოფნა ანუ შეცდომა, როგორც მოხსნის, თვით აუცილებელი მომენტია ქვეშაბირითებისა, რომელიც მხოლოდ მაშინ არსებობს, როდესაც იგი თავის თავს შედეგად ხდის.

C.

იდეა.

§ 213.

იდეა არის ქვეშაბირით თავისთავად და თავისთავად, ცნებისა და ობიექტურობის აბსოლუტურობა. მისი იდეალური შინაარსი სხვა არა არის რა,

თუ არა ცნება მის განსაზღვრებებში. მისი რეალიზებული შისი მხოლოდ თვით მისი გადმოცემა და გამოხატვა გარეგანი არსებობის ფორმით, და, ჩართვის რა ამ ფორმის (Gestalt) თავის იკლულობაში, თავის ძალაუფლებაში, იღუა ამრიგად თავის თავს მას ინახავს.

შენიშვნა. აბსოლუტური ის დეფინიცია, რაის თანხმად იგი იღუა, თვითონაბსოლუტურია. ყველაზე ადინიშნული დეფინიცია ამ დეფინიციანუ დაიყვანება. — იგი კემარიტებაა, რადგან კემმარიტება სწორედ ისაა, რომ ობიექტურობა ცნებას შეესატყვისება და არა ის, რომ გარეგანი დეფინიციის წარმოდგენებს შეესატყვისება; ასეთი წარმოდგენა მხოლოდ სწორი წარმოდგენებია, რომელთაც მე, აი ეს პირი შეიღვენი. იდეაში საქმე არ ეხება ამ აზრს, არ ეხება არც წარმოდგენებს, არც გარეგან საგნებს. — მაგრამ ყოველი ნამდვილი, რამდენადაც იგი კემმარიტი რაღაც არის, იდეა და მას თავისი კემმარიტება მხოლოდ იდეის ძალითა და საშუალებით აქვს. ერთეულ არსი იდეის რომელიმე ერთ მხარეს წარმოადგენს: ამიტომ ამ ერთეული არსისათვის საჭიროა ვიდევ სხვა სინამდვილეებიც, რომლებიც აგრეთვე გონივრულად როგორც განსაკუთრებით თავისთვის არსებულნი; ცნება რეალიზებულია მხოლოდ ყველა მათგანში ერთად და მათს ერთმანეთთან მიმართებაში. ერთეული თავისთვის აღებული არ შეესატყვისება თავის ცნებას; მისი მუჩარსის ეს შეზღუდულობა შეიღვენი მის სასრულობას და მის დაღუპვას.

თვით იდეა არ უნდა ავიღოთ როგორც რაიმე იდეა რაღაცის შესახებ, ისევე როგორც არ შეიძლება ცნება გავიგოთ როგორც მხოლოდ განსაზღვრული ცნება. აბსოლუტის არის ზოგადი და ერთი იდეა, რომელიც როგორც მსჯელობის (პირველგაყოფის) მომხდენი (urteilend) თავის თავს განაყვარებს განსაზღვრულ იდეების სისტემაში, მაგრამ ეს განსაზღვრული იდეები თავიანთი ბუნებით ისეთნი არიან, რომ უნდა დაუბრუნდნენ ერთიან იდეას, თავიანთი კემმარიტებისა. ამ მსჯელობის (პირველგაყოფის) გამო იდეა უპირატესად მხოლოდ ერთი ზოგადი სუბსტანციაა, მაგრამ თავის განვითარებულ, კემმარიტ სინამდვილეში იგი არის სუბიექტი და, ამრიგად, გონი.

იდეის ზმრად იღებენ მხოლოდ ფორმალურ ლოგიკურ რაღაცად, რამდენადაც მას არ გააჩნია თავის გამოსავალ და დისაყვარდენ

წერტილად რაიმე არსებობა. ასეთი შეზღუდულება ისეთ თვალსაზრისებს უნდა დაეფუძნებოდნენ, რომელთათვისაც არსებული ნივთი და ყველა შემდგომი განსაზღვრება, რომლებსაც ჯერ არ მიუღწევიათ იდეისათვის, ეგრეთწოდებულ რეალობათ და კემმარიტ სინამდვილეს წარმოადგენენ. — ასევე ყალბია ის წარმოდგენა, თითქმის იდეა მხოლოდ აბსტრაქტული იყოს. იგი ყოველშემთხვევაში აბსტრაქტულია იმდენად, რამდენადაც მასში ყოველი არაქემმარიტი შთაინთქმება; მაგრამ თავის თავში იგი არსებითად კონკრეტულია, რადგან ის თავისუფალი, თვითგანსაზღვრელი და, მაშასადამე, რეალუბისათვის გამსაზღვრელი ცნებაა. იგი ფორმალურად აბსტრაქტული მხოლოდ მაშინ იქნებოდა, რომ ცნება, რომელიც მისი პრინციპია, აცველო როგორც აბსტრაქტული ერთიანობა, და არა ისე, როგორც არის, როგორც მისი უპირატესი იდეა და ბრუნება თავის თავში და როგორც სუბიექტი სუბიექტობა.

დანართი. უპირატესს ყოვლისა, კემმარიტებად ესმით, როდესაც ვიცით, თუ როგორ არსებობს რაღაც. მაგრამ ესაა კემმარიტება მხოლოდ ცნობიერების მიმართ ანუ ფორმალური კემმარიტება, უბრალო სისწორე; პირიქით, კემმარიტება უფრო ღრმა არიოთ იმის ნიშნავს, რომ ობიექტურობა ცნებასთან გვიფურია. კემმარიტების სწორედ ამ უღრმეს აზრს ეხება საქმე, როდესაც ლაპარაკობენ, მაგალითად, კემმარიტ სახელმწიფოზე ან ხელმწიფის კემმარიტ ნაწარმოებზე. ეს საგნები კემმარიტია, როდესაც ისინი არიან ის, რაც უნდა იყვნენ, ე. ი. როდესაც მათი რეალუბა შეესაბამება მათს ცნებას. ამრიგად გავგებულ არაქემმარიტ იდეება, რასაც ჩვეულებრივ ცუდაც ეძახიან; ცუდი ადამიანი არაა კემმარიტი ადამიანი, ე. ი. ისეთი ადამიანი, რომელიც არ იქცევა თავისი ცნების, თავისი დანიშნულების თანახმად. მაგრამ მთლად ცნებისა და რეალუბის იგივობის გარეშე არაფერს შეუძლია არსებობა. თვით ცუდი და არაქემმარიტიც მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც მისი რეალუბა როგორღაც მის ცნებას შეესატყვისება. სწორედ ამიტომ მთლად ცუდი, უკუღმართი ანუ ცნების საწინააღმდეგო თვით თავის თავშივე რღვევადი რამ არის. კვეცხად ნივთებს თავიანთი არსებობა მხოლოდ ცნების მეოხებით გააჩნია, ე. ი. თუ რეალიტური წარმოდგენის ენით ვიტყვით, ნივთები არიან ის, რაც არიან მხოლოდ მათში მყოფი ლტოპბრები და ამიტომ შემოქმედებითი აზრების წყალობით. — როდესაც იდეაზე ვლაპარაკობთ, არ უნდა წარმოიდგინოთ მასში რაღაც შორეული და მიღმური;

პირიქით, იდეა მთლიანად აწმყოფია, და ასევე იგი ყოველ ცნობარებაშია, თუმცა გაბუნდოვანებული და დამახინჯებული. — ჩვენ სამყარო წარმოგვიდგენია როგორც დიდი მთელი, რომელიც ღმერთის მიერაა შექმნილი და სახელდობრ შექმნილია ისე, რომ ღმერთის მასში გამოგვეცხადოს. ასევე ჩვენ მიგვანჩნია, რომ სამყაროს მართლდების განგება; ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს ურთიერთგარედმდებარეობა მარად იმ ერთიანობას უბრუნდება, საიდანაც იგი წარმოსდგა, და რომ იგი შენარჩუნებულია ამ ერთიანობის შესახად. — ფილოსოფიაში ოდითგანვე სხვა არაფერზე იყო ლაპარაკი, თუ არა იდეის აზროვნებით შემცენებაზე, და ყოველივე, რაც ეს ფილოსოფიის სახელს იმსახურებს, თავის მოძღვრებას საფუძვლად მუდამ უდებდა იმის აბსოლუტური ერთიანობის შეგნებას, რასაც განსაკუთრებით გაითქვამდა სივლისი. ახლა პირველად როდის მოვთხოვთ იმის დასაბუთებას, რომ იდეა არის ჭეშმარიტება: აზროვნების მთელი აქამდე გველი განვითარება და გადმოცემა ამ დასაბუთებას შეიცავს. იდეა აზრის ამ მსვლელობის შედეგია, რაც მაინც ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქმის იდეა მხოლოდ გაშუალებული და გამოყვანილი იქნა იმის სხვა რაღაცა, ვიდრე თვითონ ჭარის პირიქით, იდეა თავისი საკუთარი შედეგია და იგი როგორც ასეთი ისევე უშუალოა, როგორც გაშუალებული. არსისა და არსების აქამდე განხილული საფეხურები, ისევე როგორც ცნებისა და ობიექტურობის საფეხურები ამ თავიანთ განსხვავებულობაში რაღაც უძრავი და თავის თავზე დამყარებული რამ რაღაც არიან, არამედ ისინი დიალექტიკური აღმონჩენდნენ და მათი ჭეშმარიტება მხოლოდ ის არის, რომ ისინი იდეის მომენტებშია.

§ 214.

იდეა შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც გონება (ეს გონებისათვის ჭეშმარიტი ფილოსოფიური მნიშვნელობაა), შემდეგ როგორც სუბიექტუბიექტი, როგორც ერთიანობა იდეალური არსისა და რეალური არსისა, სასრულო და უსასრულო, სულისა და სხეულისა, როგორც შესაძლებლობა, რომელსაც თავისი სინამდვილე თვით თავის თავში აქვს, როგორც ისეთი რამ, რომლის ბუნება შეიძლება შევიმეცნოთ მხოლოდ როგორც არსებული და ა. შ., რადგან იდეაში

მოცემულია განსჯის ყველა ურთიერთდამოკიდებულება, მაგრამ თავიანთი უსასრულო უკუდამარუხებითა და თავის თავში იგოვეობით.

შენიშვნა. განსჯის დიდი შრომა არ სჭირდება იმისათვის, გავიგნოს, რომ ყველაფერი, რაც კი იდეაზე გამოითქმება, წინააღმდეგობრივია თავის თავში. მაგრამ ყველა საკითხში განსჯის შეიძლება სამაგიერო მივხვდეთ, ანუ, უფრო სწორად რომ ვთქვათ, მას უკვე სამაგიერო მივხვდეთ იდეაში; ეს სამაგიეროს მიხედვით გონების სამუშაოა, რომელიც, რათქმუნა, ისეთი ადვილი არაა, როგორც განსჯის მუშაობა. — თუ განსაკუთრებით გვიჩვენებია, რომ იდეა თავის თავს ეწინააღმდეგება, იმიტომ რომ, მაგალითად, სუბიექტური მხოლოდ სუბიექტურია, ობიექტური კი სუბიექტური არაა და პირიქით, მას უპირისპირდება; რომ არის სულ სხვა რამ არის, ვიდრე ცნება, და ამიტომ არ შეიძლება ამ უკანასკნელთან მისი გამოჩენა; რომ ასევე სასრული მხოლოდ სასრულია და უსასრულო პირდაპირ საწინააღმდეგოა, მაშასადამე, მისი იდეური არაა, და ასე შემდეგ, ყველა განსაზღვრების მიხედვით, — ლოგიკა, პირიქით, სწორედ საპირისპიროს გვიჩვენებს, სახელდობრ იმას, რომ სუბიექტური, რომელიც მხოლოდ სუბიექტური უნდა იყოს, სასრული, რომელიც მხოლოდ სასრული უნდა იყოს, უსასრული, რომელიც მხოლოდ უსასრული უნდა იყოს და ასე შემდეგ, ჭეშმარიტება არაა, თავიანთ თავსვე ეწინააღმდეგებიან და თავიანთ დაპირისპირებაში გადდიან; ამრიგად, ეს გადასვლა და ერთიანობა, რომელშიც კიდურები მოხსნილი სახით არიან, როგორც მოჩვენება ანუ მომენტები, მათ ჭეშმარიტებად ცხადდება.

როდესაც განსაკუთრებულია იდეის ჰილდები, მაშინ ორმაგი გაუგებრობა იხადება. ჯერ ერთი, იდეის კიდურები ნიშნავს, როგორც უნდა იყოს მათი გამოხატვის ფორმა, რამდენადაც ისინი მისი იდეის ეკონომიკური არიან, განსაკუთრებით ისევე იმ აზრითა და განსაზღვრებით, რომლითაც ისინი იდეაში, მისი კონკრეტულ ერთიანობაში არ არიან და ჯერ კიდევ იდეის გარეთ მყოფ აბსტრაქციები და წარმოადგენენ. არა ნაკლებ გაუგებრობას იქნის იგი მათი მიმართებისა და მათი თვითი მნიშვნელობის იგივე უკვე აშკარად არის დადგენილი; ასე, მაგალითად, ის მუდმივობები უშუალოდ თვით კავშირის (კოპულას) ბუნებას ემსახურება, კავშირისა, რომელიც ერთეულის, სუბიექტის შესახებ გამოითქმება, რომ ერთეული ამდენადვე არც ერთეუ-

ლია, რომ იგი ზოგადია. — მეორეც, განსჯათავის რეფლექსიის იმაზე, რომ თავის თავის იგივერი იდეა თავისი თავის უარყოფითს, წინააღმდეგობას შეიცავს, — გარეგან რეფლექსიად თეოსის, რომელიც თვით იდეაში არ შედის. მაგრამ ნამდვილად ეს განსჯის საკუთარი სიბრძნე როდი გახლავთ, თვით იდეა არის დიალექტიკა, რომელიც მარად ჰყოფს და ანსხვევებს თავის თავთან იგივეებს განსხვავებულისაგან, სუბიექტურს ობიექტურისაგან, სასრულს უსასრულისაგან, სულის სხეულისაგან, და მხოლოდ ამდენად იდეა არის სამარადისო შემოქმედება, მარადი ცხოველმყოფელობა და მარადი გონი. ამრიგად, რაკილა თვითის წარმოადგენს გადასვლას, ანუ, პირველად, თვითგადაყენებას ბუნებას, ბუნებას, რომელიც ამ განსჯის, განსხვავებულს კვლავ შეაგნებინებს თავის სასრულ ბუნებას და თავისი პროდუქტების დამოუკიდებლობის ყალბ მოჩვენებას და ამრუნებს ერთობაში. რადგან ეს გაორმაგებული მოძრაობა არ არის გამოყოფილი და განსხვავებული არც დროში და არც სხვა რაიმე წესით, — თორემ, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი კვლავ მხოლოდ აბსტრაქტული განსჯა იქნებოდა, ამიტომ ის არის თავისი თავის მარადი ქვერტა სხვაში; იგი ცნებაა, რომელშიც თავის ობიექტურობაში თავისი თავი გამოიყენა, ობიექტია, რომელიც წარმოადგენს შინაგან მიზანშეწონილებას, ასეიგივე სუბიექტურობას.

იდეის გაგების სხვადასხვა წესები, როგორც იდეა-ლურისა და რეფლექსის, სასრულისა და უსასრულოს, იგივეობისა და განსხვავების და ა. შ. ერთიანობის გაგება მერყეობდა ფორმალურია, რადგან ისინი აღნიშნავენ განსაზღვრული ცნების რომელიმე საფეხურს. მხოლოდ თვით ცნება თავისუფალი და შემშრირთად ზოგადი; ამიტომ იდეაში მისი განსაზღვრულობა ეგრეთვე მხოლოდ თვითონ ის არის; რადგან ობიექტურობაა, რომელშიც იგი გადადის და განაგრძობს თავის თავს როგორც ზოგადი, და რომელშიც მას მხოლოდ თავისი საკუთარი, მთლიანი განსაზღვრულობა გააჩნია, იდეა უსასრულო მსჯელობაა, რომლის მხარეთაგან თვითუფლი დამოუკიდებელი მთლიანობაა, ტოტალობა და სწორედ იმის გამო, რომ თვითუფლი მათგანი მთლიანობად, ტოტალობად დასრულდება, ამდენადვე მეორე [სხვა] მხარეზეც არის გადასული. არცერთი სხვა აღრე განსაზღვრული ცნება არ არის თავის ორვე მხა-

რეში დამთავრებული ეს ტოტალობა; ასეთი დამთავრებული ტოტალობა არის მხოლოდ თვით ცნება და ობიექტურობა.

§ 215.

იდეა არსებითად პროცესია, იმიტომ რომ მისი იგვევობა მხოლოდ იმდენად არის აბსოლუტური და ცნების თავისუფალი იგვევობა, რამდენადაც ის აბსოლუტური უარყოფითობაა და ამიტომ დიალექტიკურია. იდეა პროცესია [დენა, მსვლელობა] (Verlauf), რაშიც ცნება, როგორც ზოგადობა, რომელიც ერთეულშია, თავის თავს განსაზღვრავს ობიექტურობისათვის და ამ ობიექტურობისადმი დაპირისპირებისათვის, და ეს გარეგანობა, რომელსაც ცნება აქვს თავის სუბსტანციად, თავისი იმანენტური დიალექტიკით თავის თავს ამრუნებს სუბიექტურობაში.

შენიშვნა. რადგან იდეა ა) პროცესია, ამიტომ შემცდარია გამოთქმა: აბსოლუტური არის სასრულისა და უსასრულოს, აზროვნებისა და არსის და ა. შ. ერთიანობა, როგორც სწორად აღნიშნეთ, ვინაიდან ერთიანობა გამოხატავს აბსტრაქტულ, მშვიდად გაქვევებულ, უძრავ იგვევობას. რადგან ის ბ) სუბიექტურობაა, ამიტომ აღნიშნული გამოთქმა ასევე შემცდარია, იმიტომ რომ ზემოთ აღნიშნული ერთიანობა გამოხატავს შემშრირთ ერთიანობის თავის თავადს (Ansich), სუბსტანციალურს. ამრიგად აღმოჩნდება, რომ უსასრულო ნეიტრალიზებულია მხოლოდ სასრულით, სუბიექტური — ობიექტურით, აზროვნება — არსით. მაგრამ იდეის უარყოფით ერთიანობაში უსასრულო გადალახავს სასრულის ფარგლებს, აზროვნება — არსის, სუბიექტურობა — ობიექტურობის წარჩოვებს. იდეის ერთიანობა არის სუბიექტურობა, აზროვნება, უსასრულობა და ამის გამო არსებითად უნდა განვსხვავოთ იდეისაგან როგორც სუბსტანციისაგან, ისე როგორც ეს, თავისი ზღუდვების გადაძლიანებით სუბიექტურობა, აზროვნება, უსასრულობა უნდა განვსხვავოთ ცალმხრივი სუბიექტურობისაგან, ცალმხრივი აზროვნებისაგან, ცალმხრივი უსასრულობისაგან, სადალდე იდეის ჩამოყვას თავის თავი მაშინ, როდესაც იგი მსჯელობს და განსაზღვრავს.

დანართი. იდეა, როგორც პროცესი, თავის განვითარებაში სამ საფეხურს გადის. იდეის პირველი ფორმის წარმოადგენს სიკო-27. პეველი

ცხლე, ე. ი. იდეა უშუალოდ ფორმით. შემდეგ, მისი მეორე ფორმა გაშუალების ან დიფერენტობის (Differenz) ფორმა, და ესაა იდეა როგორც შემეცნება, რომელიც ელემენტარული სახით, თეორიული იდეისა და პრაქტიკული იდეის სახით. შემეცნების პროცესის შედეგად განსხვავებით გამოდრეკილი ერთიანობის აღდგენა და ეს იძლევა შესაძლებლობას, ახსოვდეს იდეის ფორმას, რომელიც აღმოჩნდება ლოგიკური პროცესის უკანასკნელ საფეხური და ამასთან ერთად ქვეშეშეხვედრით და მხოლოდ თავის თავის მეშვეობით არსებული საფეხური.

ა. სიცოცხლე

§ 216.

უშუალო იდეა არის სიცოცხლე. ცნება, როგორც სული, რომელიც სხეულშია რეალიზებული, რომლის გარეგანობის მიმართ სული არის თავის თავთან უშუალო მიმართებაში მყოფი ზოგადობა, ასევე მისი განსაკუთრებული ბუნება, ასევე რომ სხეული არ გამოხატავს სხვა არავითარ განსხვავებებს, გარდა იმ განსხვავებებისა, რომლებიც მისი ცნების განსაზღვრებებიდან გამომდის; დასასრულს, სული არის ერთეულობა, როგორც უსასრულო უარყოფითობა; — იგი არის დიალექტიკა თავისი ურთიერთგარეთმყოფი ობიექტურობისა, რომელიც დამოუკიდებელი არსებობის მოჩვენებიდან უკუდაბრუნდება სუბიექტურობაში, ასე რომ ყველა წევრი ერთმანეთისათვის დროებითი საშუალებებია ისე როგორც დროებითი მიზნებიც არიან და სიცოცხლეს, რომელიც თავდაპირველ განსაკუთრებულობას წარმოადგენს, მთავრდება უარყოფითი თავის თავის არსებული ერთიანობით და სხეულებრიობაში როგორც დიალექტიკური მხოლოდ თავის თავს უკავშირდება. — ამრიგად, სიცოცხლე არსებითად ცოცხალი რაღაც არის, ხოლო თავისი უშუალოების მიხედვით აი ეს ცალკეული ცოცხალი არსება. სასრულობის ამ სფეროში ის განსაზღვრება აქვს, რომ იდეის უშუალოების გამო სული და სხეული განყოფილი არიან: ეს შეადგენს ცოცხალი არსების მოკვდაობას. მაგრამ იმდენად, რამდენადც ცოცხალი არსება მკვდარია, ამდენად იდეის ეს ორი მხარე სხვადასხვა შემადგენელი ნაწილებია.

დანართი. სხეულის სხვადასხვა ასოები რაც არიან, მხოლოდ თავიანთი ერთიანობისა და ამ ერთიანობასთან მიმართების წყალობით არიან. ასე, მაგალითად, სხეულისაგან მოკვეთილი ხელი, როგორც უკვე არისტოტელემ აღნიშნა, მხოლოდ სახელწოდებითაა არის ხელი და არა საქმის არის მიხედვით. — განსჯის უკანასკნისით სიცოცხლეს ჩვეულებრივად განიხილვენ როგორც აბსტრაქციონიზმს და საერთოდ როგორც შეუცნობელ რამეს. მაგრამ მით განსჯა აღიარებს მხოლოდ თავის სასრულობას და უმნიშვნელობას. ნამდვილად კი სიცოცხლე სრულიად არ წარმოადგენს შეუცნობელ რამეს, პირიქით, მასში ჩვენ გვაქვს თვით ცნება, ანუ, თუ უფრო ზუსტად ვიტყვი, ცნების სახით არსებული, უშუალო, იდეა. ამით თვით სიცოცხლის ნალოვანებაც არის გამოთქმული. ეს ნალოვანება იმით გამოიხატება, რომ ამ ცნება და რეალობა ჯერ კიდევ ქვეშეშეხვედრით არ შეესაბამებოდა ერთმანეთს. სიცოცხლის ცნება სულია და ამ ცნებას თავის რეალობად აქვს სხეული. თითქმის სული შთახსნული იყოს თავის სხეულებრიობაში და ამიტომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ გრძნობას, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის თავისუფალი თავის თავისაგან. შემდეგ, სიცოცხლის პროცესი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ძლევს უშუალოებას, რომლითაც იგი ჯერ კიდევ შეზოქილია, და ამ პროცესს, რომელიც თვითონ კვლავ სამმაგი პროცესია, თავის შედეგად აქვს იდეა მსგავსების ფორმით, ე. ი. იდეა როგორც შემეცნება.

§ 217.

ცოცხალი არსება დასვენა, რომლის მომენტებიც თვით სისტემები და დასვენებები (§§ 198, 201, 207) არიან თავის თავში. მაგრამ ისინი მოქმედი დასვენებები, პროცესები არიან, და ცოცხალი არსების სუბიექტურ ერთიანობაში ისინი მხოლოდ ერთ პროცესს წარმოადგენენ. ამრიგად, ცოცხალი არსება არის თვით თავის თავთან თავისი დაკავშირების პროცესი, რომელიც სამ პროცესსს გაოცნის.

§ 218.

1) პირველი ცოცხალი არსების პროცესი, რომელიც მის შიგნით ხდება. ამ პროცესში ცოცხალი არსება თვითონ იყოფა, იზოზება და თავის სხეულებრიობას თავის ობიექტად, თავის არაორგანულად

ნ უ ლ ბუნებად აქცევს. ეს უკანასკნელი როგორც შეფარდებითი გარეგანი არსებობა თვით თავის თავთან განსხვავების ამყარებას უპირისპირდება თავის მომენტებს, რომლებიც ერთმანეთს ეწირებიან, ერთმეორის ასიმილაციას ახდენენ, თავიანთ თავს აწარმოებენ და ამით თავს ინახავენ. მაგრამ ასეთა, წევრთა ეს მოქმედება წარმოადგენს მხოლოდ სუბიექტის ერთიან მოქმედებას, სუბიექტის, რომელშიც მათი წარმოებები უკან ბრუნდებიან, ასე რომ ამ მოქმედებაში მხოლოდ სუბიექტის წარმოება ხდება, ე. ი. მხოლოდ სუბიექტი იწვევს თავის კვლავწარმოებას.

და ნ ა რ თ ი. ცოცხალი არსების პროცესს, რომელიც თვითმასში ხდება, ბუნებაში სამი ფორმა აქვს: მგრძნობიარობის, გაზიანებისა და აღდგენისა [კვლავწარმოებისა]. როგორც მგრძნობიარობა ცოცხალი არსება უშუალოდ მარტივად მიმართება თავის თავთან, რომელიც ყველგან იმყოფება თავის სხეულში, რის ასოწმებაც ურთიერთგარეშე მყოფობას მისთვის არავითარი ჭეშმარიტება არ გააჩნია. როგორც გაღიზიანება სიცოცხლე თვით თავის თავი გაყოფილად ვლინდება, ხოლო როგორც აღდგენა [კვლავწარმოების] მუდმივ აღდგენს თავის თავს ასო წევრთა და ორგანიზატორების განსხვავებიდან. ცოცხალი არსება არსებობს როგორც მხოლოდ გულწრფელი განახლების პროცესი თვით თავის თავის შვებით

§ 219.

2) მაგრამ ცნების მსჯელობა (თავდაპირველი გაყოფის, როგორც თავისუფალი, იქამდე მიდის, რომ თავისი თავიდან გაყოფის ობიექტური, როგორც რომელიმე დამოუკიდებლობა, და ცოცხალი არსების ურყოფითი მიმართება თავთან ქმნის როგორც უშუალო ერთეულობა მის პირდაპირ მდგომი არაორგანული ბუნების წინამძღვარს. რად ცოცხალი არსების ეს უარყოფითი მიანი თვით ცოცხალი არსების მომენტია, ამიტომ ის ამ ცოცხალ არსებაში, ამ იმავე დროს კონკრეტულ ზოგადში, არსებობს როგორც ნაკლოვანება დიალექტიკა, რომლითაც ობიექტი ხსნის თავის თავს როგორც თავის თავად არარა და უმნიშვნელო რამეს, თავის თავში დარჩენილი ცოცხალი არსების მოქმედება; ამრიგად, ცოცხალი არსება ამა თუ იმ არაორგანულ ბუნებასთან ბრძოლაში პროცესში ამით თავის თავს ინახავს, ავითარებს და ობიექტურებს.

და ნ ა რ თ ი. ცოცხალი არსება უპირისპირდება არაორგანულ ბუნებას, რომელსაც იგი ეყარება როგორც მასზე ძალაუფლების მქონე, და რომლის ასიმილირებასაც ის ახდენს. ამ პროცესის შედეგი, როგორც ქიმიური პროცესის დროს, ნეიტრალური პროდუქტი კი არაა, რომელშიც ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული ორივე მხარის დამოუკიდებლობა მოხსნილია, არამედ ცოცხალი არსება თავს იჩენს როგორც გადამლახავ და უფრო ძლიერი, ვიდრე მისი სხვა, რასაც არ შეუძლია მის ძალაუფლებას წინ აღუდგეს. ცოცხალი არსების მიერ დამორჩილებული არაორგანული ბუნება ამას იმიტომ განიცდის, რომ ის თავის თავში იფიქვია, რაც არის სიცოცხლე თავის თავის. ამრიგად, ცოცხალი არსება სხვაში მხოლოდ თავის თავს უკავშირდება. როდესაც სული სხეულს განშორდება, მასში ობიექტურობის სტიქიურ ძალთა თამაში იწყება. ეს ძალები, ასე ვთქვათ, მუდამ მზად არიან დაიწყონ თავიანთი პროცესი ორგანულ სხეულში, და სიცოცხლე მუდმივად ბრძოლაში მათ წინააღმდეგ.

§ 220.

3) ვინაიდან ცოცხალი ინდივიდუუმი, რომელიც თავის პირველ პროცესში იქცევა როგორც სუბიექტი და ცნება თავის თავში, მეორე პროცესში მოახდენს თავისი გარეგანი ობიექტურობის ასიმილაციას და, ამრიგად, თავის თავში დაადგენს რეალიზებულ განსაზღვრულობას, ამიტომ ის თავის თავად გვარდობაა, სუბსტანციალური ზოგადობა. ამ უკანასკნელის განსაკუთრებულობა არის სუბიექტის მიმართება მისი გვარეობის ამა თუ იმ სხვა სუბიექტთან, და მსჯელობაც არის გვარეობის დამოკიდებულება ამგვარად ურთიერთგანსაზღვრული ინდივიდუუმების მიმართ. — ეს არის სქემა თავის განსხვავება.

§ 221.

გვარეობის პროცესს იგი მიჰყავს თავის თავის საზღვარს. რადგან სიცოცხლე ჯერ კიდევ უშუალო იდეაა, ამიტომ ამ პროცესის პროდუქტი ორ მხარედ იყოფა. ერთი მხრივ, ცოცხალი ინდივიდუუმი საერთოდ, რომელიც თავდაპირველად წარმოდგარა როგორც უშუალო, ახლა გამოდის როგორც გაშუალებული

და შექმნილი; მაგრამ, მეორე მხრივ, ცოცხალი ეთეოლოზია, რომელიც თავისი პირველი უშუალოების გამო უარყოფითად ეფარდება ზოგადობას, უშეცდომინტექმება ამ უნაწესწესლო როგორც მის მბრძანებელ ძალად უფლებად.

დანართი. ცოცხალი არსება იმეტომ კვდება, რომ სიცოცხლე წინაღმდეგობა: თავისთავად ის ზოგადია, გვარობა, მაგრამ მინც უშუალოდ ის არსებობს მხოლოდ როგორც ერთეული, როგორც ცოცხალი არსება; სიკვდილი გვარობა თავს იჩენს როგორც ძალაუფლება უშუალო ერთეულის მიმართ. — ცხოველისათვის გვარობის პროცესი მისი სიცოცხლის, მისი ცხოველმყოფელობის უშუალოდ წერტილია. მაგრამ ცხოველი თავის გვარობაში ვერ აღწევს თავისთვის მყოფობამდე, არამედ მარცხდება მისი ძალაუფლებას წინაშე. უშუალოდ ცოცხალი არსება თავს აშუალებს თავის თავთან გვარობის პროცესში, და, ამრიგად, ამაღლება თავის უშუალობაზე უფრო მაღლა, მაგრამ ამაღლება მხოლოდ იმისთვის, რომ კვლავ და კვლავ უეჭოყეს და დინთეს ამ უშუალობაში მამასადავამ, სიცოცხლე უპირველეს ყოვლისა უსასრულო პროგრესის მხოლოდ ცუდი დაუბლოებლობის მორევში ჰყვება. მაგრამ ის, რაც სიცოცხლის პროცესისაგან ცნების თანახმად მიიღება, ეს არის უშუალობის მოხსნა და დაძლევა, უშუალობისა, რომლისგანაც ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლდა იდეა როგორც სიცოცხლე.

§ 222.

მაგრამ სიცოცხლის იდეა ამით განთავისუფლდა არა მარტო რამელიც (განსაკუთრებული) უშუალო „ამისაგან“, არამედ ამ პირველი უშუალობისაგანაც საერთოდ. ამრიგად, ის მიღის თავის თავთან, თავის ქეშმარიტებასთან; იგი აქ შედის არსებობაში (Existenz) როგორც თავისი უფალი გვარობა თავით თავის თავის. მხოლოდ უშუალო ერთეული სიცოცხლის სიკვდილი არის გონის წარმოშობა.

b. შემეცნება

§ 223.

იდეა არსებობს თავისუფლად თავის თავის მიღწევა, რამდენადაც მას თავისი არსებობის ელემენტალური სტრუქტურა ზოგადობა აქვს, ანუ, მიღწევა, რამდენადაც თვით ობიექტურობა

არსებობს როგორც ცნება, რამდენადაც იდეა თავის თავს აქცევს თავის საგნად. მისი ზოგადობად გასაზღვრული სუბიექტურობა წარმოადგენს წმინდა განსხვავების დამყარების მის შიგნით, — იგი მკვერტელობაა, რომელიც ამ იდეებობრივ ზოგადობაში თავს ინარჩუნებს. მაგრამ, როგორც გარკვეული განსხვავება ის შემდგომი მსჯელობაა (თავდაპირველი გაყოფა) რომელშიც იგი, როგორც ტრატლობა თავის თავს უკუაგდებს თავისი თავისაგან და სახელდობს თავის თავს იგულისხმებს თავდაპირველად უარეგან უნივერსალად. აქ ორი მსჯელობაა, რომლებიც თავისთავად იდეებობრივია, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არიან იდეებობრივად დადგენილი.

§ 224.

ამრიგად, ამ ორი იდეის მიმართება, რომლებიც თავისთავად ან როგორც სიცოცხლე იდეებობრივია არაა, რელატური არაა, რაც ამ სფეროში სასარგებლოდ იმის განსაზღვრებას შეუადგენს. ეს მიმართება რელექსიის დამოკიდებულებაა, რადგან იდეის განსხვავება თვით მასში მხოლოდ პირველი მსჯელობაა, [სხვა მსჯელობის] გულისხმობაა ჯერ კიდევ არ არის მისი დადგენა, ამიტომ სუბიექტური იდეისათვის ობიექტური იდეა წინასწარ ნახული უშუალო სამყაროა, ანუ, იდეა, როგორც სიცოცხლე, ჯერჯერობით არსებობს ერთეული არსებობის მოვლენაში. ამასთანავე არის ერთი, რამდენადაც ეს მსჯელობა წმინდა განსხვავებაა თვით იდეის შიგნით (წინა პარაგრაფი), რამდენადაც იგი თავისთვის თვითონ ის და მისი სხვა არის, ამდენად ის არის მასთან ამ ობიექტური სამყაროს თავისთავად არსებული იდეების დაწყებული ებულოზა. — გონება სამყაროსთან მიღის იმ აბსოლუტური რწმენით, რომ ის შეძლებს დაადგინოს იდეებობა და თავისი დარწმუნებულობა ქეშმარიტებაში და ამაღლოს; იგი სამყაროსთან მიღის აგრეთვე იმ მოწყრაუბით, რომ დაადგინოს როგორც უმნიშვნელო ის დაპირისპირება, რომელიც თავისთავად უმნიშვნელოა მისთვის.

§ 225.

ეს პროცესი საერთოდ შეეცენებაა. თავისთავად მასში [შემეცნებაში] მოიხსნება ერთი მოქმედებაში დაპირისპირება, მოიხსნება სუბიექტურობის ცალმხრივობა ობიექტურობის ცალმხრივობასთან ერთად. მაგრამ ეს მოხსნა ჯერ ხდება მხოლოდ თავისთავად. ამიტომ პროცესი როგორც ასეთი თვითონ არის შეპყრობილი უშუალოდ ამ სფეროს სასრულობით და იშლება მისწრაფების გაორმაგებულ, განსხვავებულად დაღვენილ მოძრაობად, რათა მოხსნა იდგის სუბიექტურობის ცალმხრივობა არსებულ სამყაროს თავის თავში ათვისების საშუალებით, სუბიექტურ წარმოდგენასა და აზროვნებაში, და ამრიგად აავსოს აბსტრაქტული დარწმუნებულობა თავის თავში ამ კეშმარტივ მიჩენული ობიექტურობით, როგორც შინაარსით, და პირიქით, მოხსნას ცალმხრივობა ობიექტური სამყაროსი, რომელიც, მაშასადამე, საპირისპიროდ, აქ აღიარებული მხოლოდ მოჩვენებად, შემთხვევათა და თავისთავად უმნიშვნელო სახეთა კრებადობად, რათა ეს ობიექტური სამყარო სუბიექტურის შინაგანი შინაარსით განსაზღვროს, ჩანერგოს მასში ამ სუბიექტურის შინაგანი შინაარსი, სუბიექტურისა, რომელიც აქ აღიარებულია როგორც კეშმარტივ არსებულ ობიექტური. პირველი მისწრაფება არის ცოდნის მისწრაფება კეშმარტივისავე, შეეცენება როგორც ასეთი — იდგის თეორიული მოღვაწეობა; მეორე მისწრაფება არის სიკეთის მისწრაფება თავისი განხორციელებისავე, — ნებელობა, იდეის პრაქტიკული მოღვაწეობა.

(1) შემეცნება

§ 226.

შემეცნების ზოგადი სასრულობა, რომელიც მდგომარეობს ამა თუ იმ მსჯელობაში, დაპირისპირების წინამძღვარში (§ 224), რომელსაც აშკარად ეწინააღმდეგება შემეცნების თვით მოღვაწეობა, — შემეცნების ეს ზოგადი სასრულობა უფრო ახლო

განსაზღვრება თავისი საკუთარი იდეით ისე, რომ მისი მომენტები იღებენ შემეცნების ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახეების ფორმას, და თუმცა ეს მომენტები სრულნი არიან, აღმოჩნდება, რომ ერთმანეთთან რეფლექსიის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან და არა ცნებისა. ამიტომ მასალის, როგორც მოცემული რამის, ასიმილაცია წარმოადგენს მის მიღებას მისთვის იმვე დროს გარეგანად დარჩენილი ცნების განსაზღვრებებში, რომლებიც ერთმანეთის მიმართაც აგრეთვე განსხვავებულობის ფორმით გამოიან. ესაგანსაჩის სახით მოქმედი გონება. კეშმარტივება, რომელსაც ეს შემეცნება მიაღწევს, ამიტომაც მხოლოდ სასრული კეშმარტივება; ცნების უსასრულო კეშმარტივება ამ შემეცნებისათვის ფიქსირებულია როგორც რომელიმე მხოლოდ თავისთავად არსებული მიზანი, როგორც მისთვის მდგომარი რამ. მაგრამ იგი [შეეცნება] თავის გარეგან მოღვაწეობაში ცნების ხელმძღვანელობის კეშმარტივობა, და მისი [ცნების] განსაზღვრებები შეადგენენ წინესის შინაგან ძალებს.

დანართი. შემეცნების სასრულობა მდგომარეობს რომელიც წინასწარანახული სამყაროს წინამძღვრებაში, და ამ თვალსაზრისით შემეცნებულ სუბიექტი *tabula rasa*-დ გვევლინება. ამ წარმოდგენას არისტოტელეს მიაწერდნენ, თუმცა არაფერ არ არის შემეცნების ამ გარეგან გაგებას ისე დაშორებული, როგორც სწორედ არისტოტელე. ეს შემეცნება ჯერ კიდევ ვერ იცნობს თავის თავს როგორც ცნების მოღვაწეობას; ის არსებობს მხოლოდ თავისთავად და არა თავისთვის. მისი ქცევა-მოქმედება თვითონ მას პასიურად ეჩვენება, მაშინ როდესაც იგი ნამდვილად აქტიურია.

§ 227.

ვინაიდან სასრული შემეცნება იმ წინამძღვარიდან გამოდის, რომ განსხვავებული წინასწარანახული რამ არის და წარმოადგენს მისი მოპირდაპირე რაღაც არსებულს — გარეგანი ბუნების ან ცნობიერების მრავალფეროვან ფაქტებს, ამიტომ მას 1) უპირველეს ყოვლისა თავისი მოქმედების ფორმად გაჩნია ფორმალური იგივეობა ან ზოგადობის აბსტრაქტობა. ამიტომ ეს მოქმედება იმაში მდგომარეობს, რომ მოცემული კონკრეტული რამ დაშალოს, მათი განსხვავებანი განაჯალღვეოს და აბსტრაქტული ზოგადობის ფორმა მისცეს. ანუ, სხვა სიტყვებით,

რომ ვთქვათ, იგი იმით გამოიხატება, რომ კონკრეტული რამ ს ა ფ უ ძ ე ლ დატოვის და არარსებითად მიჩნეულ განსაკუთრებულაბათა აბსტრაქციის საშუალებით გამოჰყოს კონკრეტული ზოგადი, გვარეთობა ანუ ძალა და კანონი. ეს ანალიზური მეთოდია.

დანართი. ჩვეულებრივად ანალიზური და სინთეზური მეთოდის შესახებ ასე ლაპარაკობენ, თითქმის ჩვეულებას-სურვილის საქმე იყოს, პირველს გაცევებით თუ მეორეს. მაგრამ ნამდვილად ეს ასე არაა, არამედ თვით შესამეცნებელ საგანში ფორმაზე არის დამოკიდებული, თუ აღნიშნული ორი მეთოდიდან რომელიც სასრული შემეცნების ცნებიდან გამომდინარეობენ, რომელი გამოვიყენოთ. შემეცნება, უპირველეს ყოვლისა, ანალიზურია. ობიექტს მისთვის განცალკევების ფორმა აქვს და ანალიზურ შემეცნების მოქმედება იქით არის მიმართული, რომ მის წინაშე მდებარე ერთეული დიფერენს რიიმე ზოგადზე. აზროვნებას აქ მხოლოდ აბსტრაქციის ანუ ფორმალური იგივეობის მნიშვნელობა აქვს. ეს თვალსაზრისია, რომელზეც დგას ლოკი და ყველა ემპირიკოსი. ბევრი ამბობს, რომ შემეცნებას საერთოდ მეტი არაფრის გაცემა არ შეუძლია, გარდა იმისა, რომ დაშლის მოცემული კონკრეტული საგნები მათს აბსტრაქტულ ელემენტებად და შემდეგ ეს უკანასკნელი განიხილოს მათს იზოლირებაში. მაგრამ ამასთან ერთად ცხადია, რომ ამგვარი მოქმედება ნივთთა ბუნების დამხიჭებას წარმოადგენს და, შემეცნება, რომელსაც სურს ნივთები ისე მიიღოს, როგორც არაა, ამით თავის თავთან წინააღმდეგობაში ვარდება. ასე, მაგალითად, ქიმიკოსი ზორცის ნაპერს ათავსებს რეტორტაში (საშხუნში), მრავალნაირი ოპერაციებს ახდენს მასზე და შემდეგ ამბობს: მან აღმოაჩინა, რომ ზორცი შედგება ჟანგბადსაგან, ნახშირბადისაგან, წყალბადისაგან და ა. შ. მაგრამ ეს აბსტრაქტული ნივთიერებანი უკვე ზორცი აღარაა. ასეთივეა საქმის ვითარება, როდესაც ემპირიული ფსიქოლოგი ქვეყანა შლის იმ სხვადასხვა მსარეებად, რომლებსაც ეს ქვეყანა განიხილავს წარუდგენს, და შემდეგ მათს ფიქსაციას ახდენს ასე გათიშულად. ამ დროს ანალიზსაგან ისე განიხილავს როგორც ზაგს, რომელსაც ერთ შრეს მერის მიყოლებით აცლიან.

§ 228.

ეს ზოგადობა 2) აგრეთვე რაღაც განსაზღვრულ ზოგადობაა. შემეცნების მოქმედება აქ ცნების მომენტებს გადის

ეს ცნება სასრულ შემეცნებაში არ არის თავის უსასრულობაში და წარმოადგენს განსაზღვრულ განსაზღვრულ ცნებას. საგნის მიღება ამ ცნების ფორმებში არის სინთეზური მეთოდია.

დანართი. სინთეზური მეთოდის მომართაბა ანალიზური მეთოდის მომართვის შემართუნებული მიმართულებით ხდება: მაშინ როდესაც ანალიზური მეთოდი ერთეულიდან გამოსული ზოგადი-საყენ მდის, სინთეზური მეთოდის დროს, პირიქით, ზოგადი (როგორც დეფინიცია) შეადგენს გამოსავალ წერტილს, საიდანაც განკერძოების, განსაკუთრების გზით (დაყოფაში) ერთეულს (თეორემა) აღწევს. ამრიგად, სინთეზური მეთოდი მქლავდება როგორც ცნების მომენტების განვითარება ამა თუ იმ საგანზე გამოყენებით.

§ 229.

ამ საგანი, რომელიც შემეცნების მიერ საერთოდ განსაზღვრული ცნების ფორმამდე იმგვარად არის მიყვანილი, რომ დადგინდება მისი გვარეთობა და მისი ზოგადი განსაზღვრულობა, წარმოადგენს დეფინიციას. მის მასალას და დასაბუთებას იძლევა ანალიზური მეთოდი (§227). მაგრამ განსაზღვრულობა უნდა იყოს მხოლოდ რაღაც ნიშანი, ე. ი. განსაზღვრულობა, საგნისათვის გარეგანი, მხოლოდ სუბიექტური შემეცნების დასაბამრებულია.

დანართი. თვით დეფინიცია შეიცავს ცნების ყველა სამ მომენტს: ზოგადს, როგორც უახლოეს გავრეობას (genus proximum), განსაკუთრებულს, როგორც გავრეობის განსაზღვრულობას (qualitas specifica) და ერთეულს, როგორც თვით განსასაზღვრელ საგანს. დეფინიციის დროს უპირველეს ყოვლისა იხილება კითხვა, თუ საიდან წარმოდგება იგი; ამ საკითხს ჩვენ საერთოდ იმით უნდა ვუპასუხოთ, რომ დეფინიცია ანალიზური გზით წარმოიშობა. მაგრამ ეს პასუხი მაშინვე დავის საბაზს იწვევს მოცემული დეფინიციის სისწორის შესახებ, რადგან ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელი აღქმანი წარმოადგენდნენ ამ დეფინიციის ამოსავალს და რა თვალსაზრისები ჰქონდათ მხედველობაში. რაც უფრო მდიდარია ის საგანი, რომლის დეფინიციაიც უნდა მოხდეს, ე. ი. რაც უფრო ძეტ სხვადასხვა მხარეს წარუდგენს განიხილავს, მით უფრო განხვევებული აღმოჩნდება მასზე მოცემული დეფინიციები; ასე, მაგალითად, უამრავი დეფინიციები არსებობს სიცოცხლეზე, სახელმწიფოზე და ა. შ.

პირიქით, გეომეტრიის ადვილად შეუძლია დეფინიციების მოხდენა, რადგან მისი საგანი, სივრცე, ესოდენ აბსტრაქტულია. — შემდეგ საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ განსაზღვრელი საგნების შინაარსის მიმართ არ არის მოცემული არავითარი აუცილებლობა. უნდა დავეთანხმოთ, რომ არსებობს სივრცე, მეცნარეები, ცხოველები და ა. შ. და გეომეტრიის, ბოტანიკის და სხვ. საქმე არ არის დასახელებულ საგანთა აუცილებლობა გეიჩვენოს. მართა ამ გარემოების გამოც ფილოსოფიისათვის სინთეზური მეთოდი ისევე ნაყვებ გამოსადგეია, როგორც ანალიზური მეთოდი, რადგან ფილოსოფიაში უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაამართლოს თავისი საგნები, ცხად ყოს მათი აუცილებლობა. მიუხედავად ამისა ფილოსოფიაშიც აგრეთვე მრავალჯერ სცადეს გამოეყენებინათ სინთეზური მეთოდი სწორედ ასე იწყებს სპინოზა დეფინიციებით და ამბობს, მაგალითად სუბსტანცია არის causa sui. მის დეფინიციებში მოცემულია უაღრესად სპეკულატური, მაგრამ დარწმუნებათა ფორმით. იგივე თქმის შელინგის შესახებაც.

§ 230.

bb) ცნების მეორე მომენტის აღნიშვნა, ზოგადის განსაზღვრულობის, როგორც განსაკუთრებულობის, აღნიშვნა, არაა გაყოფა რომელიმე გარეგანი თვალსაზრისით.

დანართი. გაყოფისგან მოითხოვენ, რომ იგი იყოს სრული და ამისათვის საჭიროა რაღაც პრინციპი ანუ გაყოფის საფუძველი, რომელსაც ისეთი თვისება აქვს, რომ მასზე დაფუძნებული გაყოფა მოიცავს დეფინიციის მიერ ზოგადად აღნიშნული სფეროს მთელ მოცულობას. კერძოდ ფრადე მნიშვნელოვანია, რომ გაყოფის პრინციპი თვით გასაყოფი საგნის ბუნებიდან ამოდიოდეს და ამრიგად გაყოფა ხდებოდეს ბუნებრივად და არა ხელოვნურად, ე. ი. არა თვითნებურად. ასე, მაგალითად, ზოოლოგიაში, ძუძუმწოვარა ცხოველთა გაყოფის დროს გაყოფის საფუძველად უმთავრესად მიღებულია კბილები და ჩლიქები, და ამას იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც თვით ძუძუმწოვარა ცხოველები ერთმანეთისაგან თავიანთი სხეულის და ნაწილებით განსხვავდებიან, და მათი სხვადასხვა კლასების ზოგადი ტიპი ამ ნაწილთა მოწყობილობაზეა დამოკიდებული. საერთოდ კემპარიტი გაყოფა განხილული უნდა იქნეს როგორც ცნების მიერ განსაზღვრული. ამდენად ასეთი გაყოფა უწინარეს ყოვლისა

სამწვევროვანია; მაგრამ რადგანაც განსაკუთრებულობა გარეუღლდ წარმოდგება, ამიტომ გაყოფა შეიძლება ოთხწვევროვანიც იყოს. გონის სფეროში გაბატონებულია ტრიხტოგამია და კანტის დამსახურებას შეადგენს ის, რომ მან ამ გარემოებაზე მიგვიითათ.

§ 231.

cc) კონკრეტულ კრთეულობაში, რომელშიც დეფინიციით გამოხატული მარტივი განსაზღვრულობა განხილულია როგორც რომელიც დამოკიდებულია, საგანი ერთმანეთისაგან განსხვავებული განსაზღვრებათა სინთეზური მიმართება, — თეორემა. რადგან ეს განსაზღვრებანი სხვადასხვაა, ამიტომ მათი იგივეობა არის გასუალებული იგივეობა. ამ მასალის შოვნა, რომელიც საშუალო წვეგრეს შეადგენს, არის კონსტრუქცია, და თვით გასუალება, საიდანაც შემეტყნებისათვის წარმოსდგება აღნიშნული მიმართების აუცილებლობა, დასაბუთებულია.

შენიშვნა. სინთეზურ და ანალიზურ მეთოდთა განსხვავების შესახებ არსებულ ჩვეულებრივ მითითებათა თანახმად ამათუ იმ მეთოდის ხმარება საერთოდ და მთლიანად თვითნებური არაა მანის საქმე კვიანით. თუ გამოსავალ წერტილად, წინამძღვრად ავიღებთ კონკრეტულს, რაც სინთეზური მეთოდის თანახმად შეიძლება წარმოადგენს, მაშინ ჩვენ შევძიდა ამ კონკრეტულიდან ანალიზის გზით შედეგების სახით გამოვიყვანოთ ის აბსტრაქტული განსაზღვრებები, რომლებიც შეადგენდნენ წინამძღვრებისა და მასალას დასაბუთებისათვის. მრუდ წირთა აღგებრული განსაზღვრებები — თეორემა — წინამძღვრად გავმოადგენენ გეომეტრიული დასაბუთების მსვლელობაში: სწორედ ასევე პითაგორას თეორემა, როგორც მართუთხა სამკუთხედის განსაზღვრებიდან, შეიძლება ანალიზის გზით გამოგვეყვანა ის თეორემები, რომლებიც გეომეტრიაში ამ მიზნით დამტკიცდა ადრე. არჩევანის თვითნებობა იმაზეა დაფუძნებული, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე მეთოდი გარეგანი წინამძღვრიდან გამოდის. ცნების ბუნების თანახმად, ანალიზზეა პირველია, რადგან ჯერ ემპირიულ-კონკრეტულდ მოცემული მასალა უნდა ავიყვანოთ ზოგადი აბსტრაქციების ფორმამდე. და მხოლოდ ამ შემთხვევაშია წინამდებარე

ისინი როგორც განსაზღვრებანი, დეფინიციები სინთეზურ მე-
თოდში.

თავისთავად ცხადია, რომ ეს მეთოდები, რომლებიც ესოდენ
არსებობთ და ბრწყინვალე წარმტეტების მეორე თავიანთ საკუთარ
ასპარეზზე, ფილოსოფიული შემეცნებისათვის გამოუყენებელი არიან,
რადგან ისინი გამოდიან წინამძღვრებიდან, შემეცნება მათში განს-
ჯის ხასიათს ატარებს და თავის წინსვლით მოძრაობაში ფორმალური
იგივეობით სარგებლობს. სპინოზას მოძღვრებაში, რომელიც
უმთავრესად გეომეტრიული მეთოდს იყენებდა და იყენებდა სწორედ
სპეკულატიური ცნებების გამოსავლელად, ამ მეთოდის ფორ-
მალისში მშინვე თვალში გვეცემა. ვოლფის ფილოსოფიაც, რომ-
ელმაც ეს მეთოდი უკიდურეს პედანტურამდე განავითარა, თავი-
სი შინაარსის თანახმად აგრეთვე განსჯის მეტაფიზიკას წარმოადგენს.
თუ წინათ ამ მეთოდთა ფორმალისში ფილოსოფიის და მეცნიერე-
ბებში ბოროტად იყენებდნენ, უახლეს დროში იგი ეგრეთწოდებუ-
ლი კონსტრუქციის ბოროტად გამოყენებით შეიცვალა.
კანტის წყალობით გავრცელდა წარმოდგენა, რომ მათემატიკა
თავისი ცნებების კონსტრუქციის ახდენს. ეს მხო-
ლოდ იმას ნიშნავდა, რომ მათემატიკის საქმე აქვს არა ცნებებთან,
არამედ გრძნობად განტოვებული აბსტრაქტული გან-
საზღვრებებთან. ამრად, ცნებათა კონსტრუქცია უწო-
დეს ალქიმიის დაქვეითება გრძნობად განსაზღვრებათა აღ-
ნიშვნის ცნების გვერდის ავლით და წინაშე შემუშავებული სქემების
მიხედვით ფილოსოფიურ და მეცნიერულ საგანთა ცხრილების სა-
ხით კლასიფიკაციის შემდგომ ფორმალისტურ ხერხს, თუმცა ეს
კლასიფიკაცია თვითნებური იყო. რა თქმა უნდა, ამჟამ ჩამარხული
ბუნდოვანი წარმოდგენა იდეის, ცნებისა და ობიექტუ-
რობის ერთიანობის შესახებ, აგრეთვე ის დაფარული აზრიც,
რომ იდეა კონკრეტულია. მაგრამ ეგრეთწოდებული კონსტრუქცი-
ებით ეს თამაში ძალიან დამორბეული იმას, რომ წარმოდგენის ის
ერთიანობა, რომელიც არის მხოლოდ ცნებათა როგორც
ასეთი, და ასევე ნაყოფ წარმოდგენის მექანიკის გრძნობადი
კონკრეტული რამ გინებისა და იდეის კონკრეტულს.

სხვა მხრივ, რადგან გეომეტრიკის საქმე აქვს სივრცის გრძნო-
ბად, მაგრამ ამ კონსტრუქტულ განტოვებასთან, ამო-
ტომ მას შეუძლია დაუბრკოლებლად მოახდინოს მარტივი განსჯი-
თი განსაზღვრებების ფიქსაცია მასში; ამის გამო მარტო გეომეტრიკა-
ში აღწევს სასრული შემეცნების სინთეზური მეთოდი თავის სარუ-
ლად.

ყოფას. მაგრამ ძალიან საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თავის
მსვლელობაში გეომეტრიკა საბოლოოდ აწუდება უთანაბრობა
და ირაციონალურ სიდიდეებს, სადაც გეომეტრიკა, თუ მის
სურს წინსვლა განსაზღვრის გზით, იძულებულია გასცილ-
დეს განსჯით პრინციპის ფარგლებს. აქაც აგრეთვე,
როგორც ზნობად სხვა დარგებში ხდება, იღებენ უკუღმართ ტერმი-
ნოლოგიას: ის, რასაც რაციონალური უწოდებდნენ, ნამდვი-
ლად განსჯის უწოდებდნენ, ხოლო ის, რასაც ირაციონალ-
ური უწოდებდნენ, უფრო განიცდიდნენ დასაწყისი და
კვლია. სხვა მეცნიერებაში ადვილად შევლიან თავს, როდესაც აღ-
წევნენ იმ მიჯნას, რომლის იქით მათ აღარ შეუძლიათ წინსვლა განს-
ჯის საშუალებით; ეს კი მათ უხდებთ გარდუვალად და ზნობად,
რადგან მათ საგანს არ წარმოადგენს სივრცის არ რიცხვის მარტივი
განსაზღვრებანი. ისინი წყვეტენ თვითნებურ განსაზღვრებათა თანმი-
დევრულ განვითარებას და გარედან, წარმოდგენიდან, მოსაზრებო-
დან, აღქმიდან ან სხვა რომელიმე წყაროდან იღებენ იმას, რაც სჭირ-
დებათ, ხოლო ეს მათთვის სჭირია ზნობად ეწინააღმდეგება წინან-
დებულ განსაზღვრებებს. იმის გამო, რომ ამ სასრულ შემეცნებას შე-
გნებულთა არა აქვს მის მიერ გამოყენებული მეთოდის ბუნება და მისი
დამოკიდებულება შინაარსთან, საშუალებას არ აძლევს მას გაი-
გოს, რომ როდესაც იგი განსაზღვრებათა, დაყოფათა და სხვ. გზით
მიდის წინ, ამ დროს მას წარმართავს ცნების განსაზღვ-
რებათა აუცილებლობა; არ შეუძლია არც იმის შეცნობა, რომ
მან უკვე საზღვარს მიადგია, ხოლო როდესაც ამ საზღვარს გადალ-
ახვს, ვერ ამჩნევს, რომ ისეთ ველზე იმყოფება, სადაც განსჯის გან-
საზღვრებებს უკვე ძალია აღარა აქვთ და სადაც ის მათ მიანიჭებუხვად
იყენებს.

§ 232.

3) აუცილებლობა, რომელსაც სასრული შემეცნება და-
სახუთებაში წარმოშობს, უპირველეს ყოვლისა რაღაც გა-
რეგანი აუცილებლობაა, მხოლოდ სუბიექტური შეგნებისათვის
განუყოფილი. მაგრამ აუცილებლობაში, როგორც ასეთში, სასრულ-
მა შემეცნებამ თვითონ მიატოვა თავისი წინამძღვარი და გამოსავლი
წერტილი, რაც იმით გამოიხატება, რომ სასრული შემეცნების შინა-
არსი წინასწარ ნახული და მოცემული იმ არის.
აუცილებლობა როგორც ასეთი არის თავისთავად თავის თვითან მი-

მართებაში მყოფი ცნება. ამრიგად, სუბიექტური იდეა თავისი თავიდან მივიდა თავის თავად და თავისთვის განსაზღვრულ, არამოცემულ და ამიტომ მისთვის როგორც სუბიექტისთვის იძინებდა, და ნებელი ბის იდეაში გადადის.

დანართი. აუცილებლობა, რომელსაც შემცენება აღწევს დასაბუთების საშუალებით, იმის საპირისპიროა, რასაც მისთვის გამოსავალი წერტილი შეადგენს. თავის გამოხატულ წერტილში შემცენებას ჰქონდა მოცემული და შემთხვევითი შინაარსი; ახლა კი, თავისი მოძრაობის დასასრულს მან შინაარსი იცის როგორც აუცილებელი შინაარსი, და ეს აუცილებლობა გაშუალებულია სუბიექტურ მოქმედებით. სწორედ ასევე სუბიექტურობა თავიდან სრულიად აბსტრაქტული, მხოლოდ *tabula rasa* იყო, ახლა კი, პირიქით, განსაზღვრული აღმოჩნდება. მაგრამ აქ არის გადასვლა შემცენების იდეიდან ნებელობის იდეაზე. შემდეგ, უფრო ზუსტად, ეს გადასვლა იმით გამოიხატება, რომ ზოგადი მის ქვეშაობებაში გაგებული უნდა იქნეს როგორც სუბიექტურობა, როგორც თვითმოძრავე, მოქმედი და განსაზღვრებათა დამდგენი ცნება.

ქ. ნებელია

§ 233.

სუბიექტური იდეა, როგორც თავისთავად და თავისთვის განსაზღვრული და თავისი თავის თანაწირობი მარტეში შინაარსი, არის სიკეთე. მის თავის თავის რეალიზების მისწრაფებას ქვეშაობა იღებს წინააღმდეგ შებარუნებული დამოკიდებულება აქვს და ამოცანა ისახავს იმას, რომ წინასწარნახული სამყარო თავისი მიზნის მიხედვით განსაზღვროს. — ეს ნებელია, ერთი მხრივ, დარწმუნებულია წინასწარნახული ობიექტის უშინააღმდეგობა არაა არაოპოზიტი, მეორე მხრივ კი, იგი, როგორც სასრული, მამე დროს გულისხმობს, რომ სიკეთის მიზანი მხოლოდ სუბიექტური იდეა და ობიექტს გააჩნია დამოუკიდებლობა.

§ 234.

ამიტომ ამ მოქმედების სასრულობა ის წინააღმდეგობაა; რომ ობიექტური ქვეყნის თვით წინააღმდეგობრივ განსაზღვრებაში სიკეთის მიზანი ბორციელდება კიდევ და ვერც

ბორციელებდა, რომ იგი [მიზანი] იმდენადვე არსებითად ღდინდება, იგულისხმება, რამდენადვე არაა არსებითად, როგორც ნამდვილი და იმევე დროს როგორც მხოლოდ შესაძლებელი. ეს წინააღმდეგობა წარმოგვიდგება როგორც სიკეთის განხორციელების უსასრულო, უბოლოო პროგრესი; ამ პროგრესში სიკეთე ფიქსირებულია როგორც მხოლოდ ჭედარს. მაგრამ ფორმალურად ეს წინააღმდეგობა იმით ქრება, რომ მოქმედება ხსნის მიზნის სუბიექტურობას და, მაშასადამე, ხსნის ობიექტურობასაც, ხსნის დაბირისპირებას, რომლის წყალობითაც ორივე სასრული არაა, და იგი ხსნის ამ სუბიექტურობის არა მხოლოდ ცალმხრივობას, არამედ სუბიექტურობას საზოგადოდ; სხვა ასეთი სუბიექტურობა, ე. ი. დაბირისპირების ახალი წარმონაქმნი არ განსხვავდება იმ სუბიექტურობისაგან, რომელიც წინა, მოხსნილ სუბიექტურობად იგულისხმება. ეს უკუდაბრუნება თავის თავში იმევე დროს არის შინაარსის მოგონება თავის თავში, თავის თავში შინაარსი მიბრუნება, ჩაღრმავება შინაარსისა, რომელიც არის სიკეთე და თავისთავად არსებული იგეგმობა ორივე მხარისა, — ეს მიბრუნება თავის თავში, შიგ შესვლა და ჩაღრმავება არის მოგონება თეორიული ურთიერთობის წინამძღვარზე (§ 224), რომ ობიექტი მასში სუბსტანციალური და ქვეშაობაა.

დანართი. მაშინ როდესაც ინტელექტი მხოლოდ იმას ცდილობს, რომ სამყარო აილოს ისე, როგორც ის არის, ნება, პირიქით, იქით ისწრაფის, რომ სამყარო მხოლოდ ახლა აქციოს იმად, რაც უნდა იყოს. უშუალოდ წინასწარნახული ნების მიზანი არა მტკიცე არაა, არამედ მხოლოდ მოქმედება, როგორც თავისთავად უშინააღმდეგობა არაა რამედ. აქ თავს იჩენს ის წინააღმდეგობა, რომელშიც მორალუბის თვალსაზრისით შეიძლება დაგეგმავს ვერ პოულობს. პრაქტიკულის მხრივ ეს საერთოდ კანტისა და აგარტევე ფიქტის ფილოსოფიის თვალსაზრისით. ამ თვალსაზრისით, სიკეთე უნდა განხორციელდეს; უნდა გეგმავთ მის განხორციელებას, და ნება მხოლოდ მოქმედი სიკეთეა. მაგრამ ქვეყანა რომ ისეთი იყოს, როგორიც უნდა იყოს, მაშინ ნების მოქმედება მოხსნებოდა როგორც ზედმეტი რამ. მაშასადამე, თვით ნება მოითხოვს, რომ მისი მიზანი ამასთანავე არც განხორციელდეს. ამით ნების სასრულობა სწორად არის გამოხატული. მაგრამ ამ სასრულობაზე არ უნდა შეგჩერდეთ, თვით ნების პროექტის ხსნის ამ სასრულობა და მასში მოცემული წინააღმდეგობა. შერიგება იმით გამოიხატება, რომ ნება თავის შედეგში უბრუნდება. ჰაგელი

დება შემეცნების წინამძღვარს, უბრუნდება, მაშასადამე, თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობას. ნება შეიძინოს მიზანს თავისად, და ინტელექტი ქვეყნიერებას გაიგვს როგორც ნამდვილ ცნებას. ეს გონიერული შემეცნების ქეშმარიტი პოზიციაა. ის, რაც არარაობაა, და რაც კრება, ქვეყნიერების მხოლოდ ზედაპირს შეადგენს და არა მის ქეშმარიტ არსებას. სამყაროს ქეშმარიტი არსება თავისთავად და თავისთვის არსებული ცნება და სამყარო, ამრიგად, თვით იდეაა. დაუცმაყოფილებელი მისწრაფება კრება, რადესაც შევიცნობთ, რომ სამყაროს საბოლოო მიზანი ისევე განხორციელებულია, როგორც მარად ზოროცნდება. ეს საერთოდ მამაკაცის პოზიციაა, მაშინ როდესაც სახელგანთავსად ფიქრობს, რომ ქვეყნიერება მთლიანად ზოროცნებაშია ჩაფლული და ამიტომ საჭიროა მის განკარგვა კიდევ სრულიად სხვა ქვეყნიერების შექმნა. რელიგიური ცნობიერება, პირიქით, თვლის, რომ სამყაროს მართავს ღვთის განგება და შეესაბამება მისს, რაც უნდა იყოს. მაგრამ ეს თანხმობა არსა და ჭეშმარიტის შორის არ არის გაყენებული და უპროცესო; რადგან სიკეთე, სამყაროს საბოლოო მიზანი, არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენად იგი თავის თავს მუდმივად წარმოშობს, და გონისა და ბუნებრივ სამყაროს შორის კიდევ ის განსხვავება არსებობს, რომ მაშინ როდესაც უკანასკნელი [მუნებრევი სამყარო] მხოლოდ უმბრუნდება მუდმივად თავის თავს, პირველში [გონის სამყაროში] ადგოა აქვს აგრეთვე წინსვლას, პროგრესს.

§ 235.

სიკეთის ქეშმარიტება, ამრიგად, დადგენილია როგორც თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობა, რაც ნიშნავს იმას, რომ სიკეთე თავისთავად და თავისთვის მიღწეულია, რომ ობიექტური სამყარო ისევე თავისთავად და თავისთვის იდეა, როგორც ამავე დროს მარად დაადგენს თავისთავს როგორც მიზანს და მოქმედების საშუალებით თავის სინამდვილეს წარმოშობს. ეს, შემეცნების განსხვავებიდან და სასრულობიდან თავის თავთან დაბრუნებული და ცნების მოქმედების წყალობით მასთან იგივერად ქცეული ცხოვრება არის სპეკულატიური ანუ აბსოლუტური იდეა.

ა. აბსოლუტური იდეა.

§ 236.

იდეა, როგორც სუბიექტური და ობიექტური იდეის ერთიანობა, იდეის ცნება, რისთვისაც იდეა, როგორც ასეთი, საფუძველია, რამდენიმე ობიექტი თვით ის [იდეა] არის, — ობიექტი, რომელშიც ერთად თავმოყრილია ყველა განსაზღვრება. მაშასადამე, ეს ერთიანობა აბსოლუტური იდეა და სრული ქეშმარიტებაა, თვით თავისი თავის მოაზროვნე იდეა, სახელდობრ კი აბსოლუტური იდეა, როგორც ლოგიკური იდეა.

აქედან ი. აბსოლუტური იდეა, უპირატეს ყოვლისა, თეორიული და პრაქტიკული იდეის ერთიანობაა და, მაშასადამე, ამავე დროს, სიცოცხლის იდეისა და შემეცნების იდეის ერთიანობა. შემეცნებაში ჩვენ გვქონდა იდეა განსხვავების ფორმით, და შემეცნების პროცესი, როგორც ჩვენ დავინახეთ, ამ განსხვავების დაძლევაა და იმ ერთიანობის [სუბიექტისა და ობიექტის ერთიანობის] აღდგენას წარმოადგენს, რაც, როგორც ასეთი, თავის უშუალობაში, უპირველეს, სიცოცხლის იდეაა. სიცოცხლის ნაკლი ის არის, რომ ის ჭეშმარიტობით არის მხოლოდ თავის თავად არსებული იდეა. შემეცნებაც, პირიქით, ასევე ცალმხრივად არის მხოლოდ თავის თავის არსებული იდეა. ამ ორივეს ერთიანობა და ქეშმარიტება არის თავის თავად და თავის თავის არსებული და, მაშასადამე, აბსოლუტური იდეა. აქამდე ჩვენ საგნად გვეჩინა იდეა მის განვითარებაში სხვადასხვა საფეხურების გავლით; მაგრამ ახლა იდეა თვით თავისთვის არის საგნობრივი; ესაა *სიყვარული*, რომელსაც ჭეშ კიდევ არისტოტელემ უწოდა იდეის უმაღლესი ფორმა.

§ 237.

აბსოლუტური იდეა არის თავისთვის, რადგან მასში არ არის არც გადასვლა, არც წინამძღვარები, საერთოდ არავითარი განსაზღვრულობა, რომელიც არ იყოს ღენადი და გამჭვირვალე; იგი ცნების წმინდა ფორმაა, რომელიც თავის წმინდა რისკს ქვეყნის, როგორც თავის თავს. ის თავისი საკუთარი წინაარსი, რამდენადაც იგი წარმოადგენს თავისი თავის იდეალურ განსხვავებას

თავისი თავისაგან, და ერთ-ერთი ამ განსხვავებულთაგანი თავის თავთან იგივეობაა, რომელიც მაინც შეიცავს ფორმის ტრიალობას როგორც შინაარსის განსაზღვრებათა სისტემას. ეს შინაარსი ლოგოცურის სისტემაა. როგორც ფორმა იდგას აქ არაფერია არ რჩება, გარდა ამ შინაარსის მეტაფიზიკისა, — მისი მომენტების ღირსების გარკვეული ცოდნისა.

დანართი. როდესაც აბსოლუტური იდეაზე ლაბარაკობენ, შეიძლება ეინმეს ეგონოს, რომ აი ახლა მაინც მოვისმენთ ნამდვილ ახსნას, რომ აქ უთუოდ ყველაფერი იქნება მოცემული. რა თქმა უნდა, შეიძლება უშინაარსოდ დეკლამაციების წარმოთქმა მთელი სიგრძე-სიგანით აბსოლუტური იდეის შესახებ; მაგრამ იდეის ჭეშმარიტი შინაარსი სხვა არა არის რა, თუ არა მთელი სისტემა, რომლის განვითარება ჩვენ ახლდევ განვიხილოთ. ამის შემდეგ ისიც შეიძლება ითქვას, რომ აბსოლუტური იდეა ზოგადია; მაგრამ იგი ზოგადია არა მხოლოდ როგორც აბსტრაქტული ფორმა, რომელსაც განსაკუთრებული კერძო შინაარსი უპირისპირდება როგორც სხვა რაღაც, არამედ როგორც აბსოლუტური ფორმა, რომელშიც უკან დაბრუნებული ყველა განსაზღვრება, მის მიერ დადგენილი შინაარსის მთელი სისაყვია, ამ თვალსაზრისით აბსოლუტური იდეა შეიძლება შევიდართო მოხუცს, რომელიც იმავე რელიგიურ დებულებებს გამოთქვამს, რასაც მაგზე, მაგრამ მოზუტისათვის მათ მთელი მისი ცხოვრების მნიშვნელობა აქვთ. მაგებს კიდევ რომ ესმოდეს რელიგიური შინაარსი, მისთვის ის მაინც წარმოადგენს ისეთ რამეს, რომლის გარეშე იმყოფება ჭერ კიდევ მთელი ცხოვრება და მთელი სამყარო. შემდეგ, იგივე შეიძლება ითქვას აგრეთვე ადამიანის ცხოვრებაზე საერთოდ და მოვლენებზე, რომლებიც მის შინაარსს შეადგენენ. ყოველი შრომა და გარჯა მხოლოდ მიზნისაგან არის მიმართული, ხოლო როდესაც ამ მიზანს მიაღწევენ, გაკვირვებული არიან, რომ სხვა ვერაფერი ვერ იპოვეს, გარდა იმისა, რაც... სურდათ. ინტერესი მთელს მოძრაობაშია. როდესაც ადამიანი თავის ცხოვრებას გაულის, დასასრული შეიძლება ძალიან შეზღუდულად მოეჩვენოს. მაგრამ ეს დასასრული მთელ decursus vitae-ს შეიცავს. — სწორედ ასევე აბსოლუტური იდეის შინაარსია მთელი ის ფართო შინაარსი, რომელიც აქამდე ჩვენს წინაშე გაიშალა. ბოლოს გაიგებთ, რომ შინაარსისა და სანეტარქოსის წარმოადგენს სწორედ მთელი განვითარების რკა. — შემდეგ, ფილოსოფიური გაგება ის არის, რომ ყველაფერი, ანუ თავისთვის აღებული შეზღუდულად მზარს, თავის ფასსა და ღირებულებას იმით იძენს, რომ იგი მთელს ეკუთვნის და იდეის მო-

მენტია. ასევეა აქაც. ჩვენ გვეჩონდა შინაარსი, ხოლო ის, რაც კიდევ გვაქვს, ეს ის ცოდნაა, რომ შინაარსი იდეის ცოცხალი განვითარებაა, და ეს მარტივი უცუშვარა ფორმაშია მოცემული. ყოველი აქამდე განხილული საფეხური აბსოლუტურის სუბიექტია, მაგრამ თავდაპირველად აბსოლუტური ამ საფეხურებში გამოდის შეზღუდულად, და ამიტომ ის თავის თავს აიძულებს იმოძრაოს წინ, მთელსაყენ, რომლის გაშლას [გახსნას] წარმოადგენს ის, რასაც ჩვენ მეთოდ ვუწოდებთ.

§ 238.

სპეკულატური მეთოდის მომენტებია: ა) დასაწყისი, რაც არის ანუ უშუალოა; ის უშუალოა იმ მარტივი მიზეზით, რომ იგი დასაწყისია. მაგრამ, სპეკულატური იდეის მხრივ განხილული, იგი მისი თვითგანსახილველია, რომელიც, როგორც აბსოლუტური უარყოფითობა, ანუ ცნების მოძრაობა, ქმნის მსკრელობას (პირველკაცაყფის), სჯის, და თავის თავს დაადგენს საზოგადოდ, და წინააღმდეგობაა. მაგრამ როგორც დასაწყისი, როგორც ასეთი, აბსტრაქტულ პოუფად ევლინება, პირიქით, უარყოფაა, და დგენაა, გაშულებას საზოგადოდ და წინააღმდეგობაა. მაგრამ როგორც უარყოფა ცნებისა, რომელიც თავის სხვადასხვაში მთლიანად თავისი თავის იგივეურია და თავის თავში დაბრუნებულია წარმოადგენს, იგი ცნებაა, ჭერ კიდევ არა როგორც ცნებად დადგენილი ცნება, ანუ ცნება თავის თავად. — ამიტომ ეს არის, როგორც ჭერ კიდევ განუსაზღვრელი, ე. ი. როგორც ჭერ კიდევ თვითთავად ანუ უშუალოდ განსაზღვრული ცნება, ამდენადვე ზოგადიცაა.

შენიშვნა. დასაწყისი უშუალო არის აზრით აღებულია მჭერტელობიდან და აღქმიდან. ეს არის დასაწყისი სასრული შემცენების ანალიზური მეთოდისა; ზოგადობის აზრით ეს დასაწყისი სასრული შემცენების სინთეზური მეთოდის დასაწყისია. მაგრამ რადგანაც ლოგიკური უშუალოდ ისევეა ზოგადი, როგორც არსებული, ასევეა ცნების მიერ წამდგარებული, როგორც უშუალოა თვითონ ის, ამიტომ მისი დასაწყისი ისევეა სინთეზური, როგორც ანალიზური დასაწყისი.

დანართი. ფილოსოფიური მეთოდი ისევეა ანალიზური, როგორც სინთეზური; მაგრამ ეს იმ აზრით კი არ უნდა გავიგოთ, რომ სასრულო შემცნების ეს ორი მეთოდი უბრალოდ ერთიმეორის გვერდგვერდს ან ჯერ-ჯერით, უბრალოდ ურთიერთმონაცვლეობით მიიმართებინ, არამედ, პირიქით, ფილოსოფიური მეთოდი მათ მოხსნილი სახით შეიცავს თავის თავში და ამის მიხედვით ყოველ თავის მორჩაობაზე ერთსა და იმავე დროს ანალიზურიც არის და სინთეზურიც. ფილოსოფიური აზროვნება ანალიზურია, რამდენადაც იგი მხოლოდ აითვისებს თავის საგანს, იღვას, თავისუფლებას აძლევს და თითქმის მხოლოდ ატერძდება მის მორჩაობასა და განვითარებას. ამდენად ფილოსოფოსობა სრულიად პასიურია. მაგრამ ფილოსოფიური აზროვნება ასევე სინთეზურიც არის და თავს იჩენს როგორც თვით ცნების მოქმედება. ოღონდ ამისთვის საჭიროა გულმოდგინება, ძალთა დაძაბვა, საჭიროა შეეცაოთ საყუთარი ნაუცმათევი აზრები და განსაკუთრებული, კერძო შეხედულებები, რომელთაც ყოველთვის წინააღმართის სურვილი აქვთ.

§ 239.

ქ) წინასწარ იდეის დადგენილი მსჯელობაა. უშუალო ზოგადი, როგორც ცნება თავისთავად, დიალექტიკაა, რაც იმით გამოიხატება, რომ თავის თავში თავისი უშუალობა და ზოგადობა მომენტის დონემდე ჩამოჰყავს. ამრიგად დადგინდება ის, რაც უარყოფითი დასაწყისისა ანუ პირველია მის განსაზღვრულობაში; იგი არის ერთობისათვის, განსხვავებულობაში მართება, — იგი არის რეფლექსიის მომენტით.

შენიშვნა. ეს წინასწარ ისევეა ანალიზური როგორც სინთეზური; იგი ანალიზურია, რადგან იმანენტური დიალექტიკა მხოლოდ იმას დაადგენს, რასაც უშუალო ცნება შეიცავს, — იგი სინთეზურია, რადგან ამ ცნებაში ეს განსხვავება ჯერ კიდევ არ იყო დადგენილი.

დანართი. იდეის წინასწარი დასაწყისი თავს იჩენს როგორც ისეთი რამ, რაც არის თავისთავად, სახელდობრ როგორც დადგენილი და გაშულებული და არა როგორც არსებული და უშუალო. მხოლოდ იმ ცნობიერებისათვის, რომელიც თვითონ უშუალოა, ბუნება არის პირველდასაწყისი და უშუალო, ხოლო გონ-

მისგან გაშულებულია. ნამდვილად კი ბუნებაა გონისაგან დადგენილი და თვითონ გონია, რომ ბუნებას თავის წინამძღვარად იხილს.

§ 240.

წინსვლის აბსტრაქტული ფორმა არსში რაღაც სხვაა და წარმოდგენს გადასვლას რაღაც სხვაში, არსებაში იგი არ ეკვლია, ჩენაა და პირისპირებულში, ხოლო ცნებაში — ერთეულს განსხვავებულობა ზოგადობისაგან, რომელიც, როგორც ასეთი, გრძელდება მისგან განსხვავებულში და მისთან იგივეურია

§ 241.

მეორე სფეროში თავდაპირველად თავისთავად არსებულმა ცნებამ მიიღწია არეკვლას, ჩენას, და, ამრიგად, თავისთავად უკვე არის იდეა. — ამ სფეროს განვითარება იქცევა პირველ სფეროში დაბრუნებად, ისე როგორც პირველი სფეროს განვითარება მეორე სფეროში გადასვლა; მხოლოდ ამ ორგანო მორჩაობის წყალობით იქნეს განსხვავება თავის ჯეროვან უფლებას, რადგან თვითეული ამ ორი გასხვავებულ სფეროთაგანი, თავისთავად განხილული, ტოტალობად მთავრდება და მასში ქმდითად მიჰყავს თავისი თავი სხვასთან ერთიანობისაკენ. მხოლოდ ორივე ის ცალმხრივობის თვითმოხსნა თავის თავშივე საშუალებას არ აძლევს ერთიანობას ცალმხრივი გახდეს.

§ 242.

მეორე სფერო განსხვავებულთა მიმართებას ავითარებს იმდ, რაც არის იგი თავდაპირველად, თვით თავის თავში წინააღმდეგობად. ეს წინააღმდეგობა, რომელიც უსასრულო პრაგრესის სახით გამოდის, იხსნება ბოლოს, რამაც დიდერენტული დადგენილია იმდ, რაც არის იგი ცნებაში. იგი არის პირველის უარყოფითი და, როგორც პირველთან იგივეობა, ის თავისი თავის უარყოფითობაა. — მაშასადამე, იგი არის ერთიანობა, რომელშიც ორივე პირველი არსებობენ, როგორც იდეალური და

როგორც მომენტები, როგორც მოხსნილი, ე. ი., ამასთან ერთად, როგორც შენახული. ცნება, რომელიც, ამრიგად, თავისი თავისი თავად-არსიდან გამოსული, თავისი დიფერენციისა და მისი მოხსნის საშუალებით თავის თავს უერთდება, რეალიზებული ცნება, ე. ი. ისეთი ცნება, რომელიც თავის განსაზღვრებად აღებული ბას შეიცავს თავის თავის თავის-არსს, — იგი არის იდეა, რომლისთვისაც ამვე დროს, როგორც აბსოლუტურად პირველისთვის (მეთოდში), ეს საბოლოო შედეგი მხოლოდ მოჩვენებით გაქრობას წარმოადგენს, თითქმის დასაწყისი უშუალოდ იყოს, ხოლო იგი — რომელიც შედეგი, — არის შემეცნება იმისა, რომ იდეა ერთიანი ტოტალობაა.

§ 243.

მეთოდი, ამრიგად, არის არა გარეგანი ფორმა, არამედ სულ და ცნება შინაარსისა, რომლისგანაც ის განსხვავებულია მხოლოდ იმდენად, რამდენად ცნების მომენტები აგრეთვე თავის თავში თავიანთ განსაზღვრულობაში მიდიან იქამდე, რომ გამოვლინდნენ როგორც ცნების ტოტალობა. ამ განსაზღვრულობას ან შინაარსს თავისი თავი ფორმასთან ერთად უკან მიჰყავს იდეასთან, და, ამრიგად, იდეა წარმოადგენს სისტემატისებულ ტოტალობას, რომელიც მხოლოდ ერთი იდეაა, რომლის განსაკუთრებული მომენტები ისევე არიან თავის თავად, რამდენად ცნების დიალექტიკის საშუალებით წარმოშობენ იდეის მარტყ თავის თავის-არსს. — ამრიგად, მეცნიერება იმით ამთავრებს, რომ ცნება თავის თავს სწვდება როგორც წმინდა იდეას, რომლისთვისაც იდეა არის მისი საგანი.

§ 244.

იდეა, რომელიც თავის თავის არის, განხილულია ამ თავისთავთან თავისი ერთიანობის მიხედვით, მჭკრეტელობაა, და მჭკრეტელი იდეა ბუნებაა. მაგრამ როგორც მჭკრეტელობა, იდეა დადგენილია გარეგანი რეფლექსიის მიერ უშუალოების ანუ უარყოფის ცალმხრივ განსაზღვრებაში. მაგრამ იდეის აბსოლუტური თავისუფლება არის, რომ ის არა მარტო

გადადის სიცოცხლეში, ცხოვრებაში, არა მარტო ასახავს იდეის თავის თავში როგორც სასრულო შემეცნება, არამედ იგი თავის აბსოლუტურ კეშმარიტებაში გადაწყვეტს, თავისუფლად აწარმოოს თავისი თავიდან თავისი განსაკუთრებულობის ან პირველი განსაზღვრისა და სხვა დოფნის მომენტი, უშუალო იდეა როგორც თავისი ანარეკლი, გადაწყვეტს თავისი თავიდან თავისუფლად გაუშვას თავისი თავი როგორც ბუნება. დანართი. ჩვენ ახლა დავუბრუნდით იდეის ციხეს, რომლითაც დაიწყეთ. ამვე დროს ეს უკან დაბრუნება დასაწყისთან არის წინსვლა. ის, რითაც ჩვენ დაიწყეთ, იყო არსი, აბსტრაქტული არსი, და ახლა ჩვენ გვაქვს იდეა როგორც არსი; მაგრამ ეს არსებული იდეა არის ბუნება.

ქართული გამოცემის რედაქციისაგან

ჰეგელის „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირველი ნაწილის — ლოგიკის მეცნიერება“ ქართულად გამოცემის სახესებით ამართლებს ამ წიგნის ისტორიულ-ფილოსოფიური და მეცნიერული მნიშვნელობა. „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირველი ნაწილი — ლოგიკის მეცნიერება“ ანუ, როგორც მას ხშირად უწოდებენ, „მცირე ლოგიკა“, მიეკუთვნება ჰეგელის იმ თხზულებათა რიცხვს, რომლებიც ყველაზე მეტად დახვეწა და დამუშავდა ავტორმა, მისი და მას სასწავლო სახელმძღვანელოს სახე, დაყო პარაგრაფებად შესაბამისი შენიშვნებით და დანართებით, რომლებშიც მოგვცა ზოგადი დებულებათა განმარტება და ილუსტრაცია ოდინის მრავალი დარგიდან აღებული მასალით ეს ნაწარმოები; როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ, არის გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის გვირგვინი; მასში, ვ. ი. ლენინის ექით, მოცემულია დიალექტიკის თითქმის ყველაზე უძველესი განმარტება. ჰეგელის ყველა დანარჩენი ნაწარმოები წარმოადგენს „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ ცალკე ნაწილად განვითარებას. „ენციკლოპედიის“ დიდი მნიშვნელობა იმითაც გამოიხატება, რომ მასში ჰეგელმა დამუშავდა დიალექტიკური ლოგიკის საკითხები და განავითარა ფორმალური ლოგიკის საფუძვლიანი კრიტიკა, რითაც თავისი დროის მეცნიერული აზრი ახალ, მაღალ საფეხურზე აიყვანა.

ასეთია საერთოდ „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის“ დიდი მნიშვნელობა. მაგრამ „ენციკლოპედიის“ მეთხველი არ უნდა დაივიწყოს, რომ ჰეგელი იყო იდეალისტი და ქმნიდა იდეალისტურ დიალექტიკას; ჰეგელთან დიალექტიკა არის თვითგანვითარება აბსოლუტური ცნებისა, რომელიც დასაბამიდან არსებობს და ყოველი არსებულის შემართვით ცხოველმყოფელ სულის წარმოადგენს. სწორედ „ლოგიკაში“ ყოველმხრივ განხილული ცნების ეს დიალექტიკური პროცესი, თუ როგორ გივლის ცნება თავისში იმთავითვე ჩასახულ ყველა საფეხურს (ენგელსი).

ასეთ მისტიკურ გარსშია გახვეული ჰეგელის დიალექტიკის რაციონალური მარცვლი, მაგრამ „ჰეგელი, — როგორც ვ. ი. ლენინი შენიშნავს, — გენიალურად მიხვდა ცნებათა დიალექტიკაში საგანთა (მოვლენათა, სამყაროს, ბუნების) დიალექტიკას“. ჰეგელთან „ლოგიკური ფორმები და კანონები ცარიელი ვარსი როდია, არამედ ობიექტურის სამყაროს ანარეკლია“, ამიტომ ვ. ი. ლენინი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ჰეგელის დიალექტიკის სისტემატურ შესწავლას მატერიალისტური თვალსაზრისით. კ. მარქსთან და ფ. ენგელსთან ერთად, რომლებმაც ფეხზე დააყენეს თავდაყირა დაყენებული ჰეგელის დიალექტიკა, ვ. ი. ლენინმა მოგვცა ბრწყინვალე მავალით იმისა, თუ როგორ უნდა ვითხულობდეთ ჰეგელს მატერიალისტურად: „საზოგადოდ მე ვეცილობ, — წერს ვ. ი. ლენინი, — წავიკითხო ჰეგელი მატერიალისტურად: ჰეგელი თავდაყირა დაყენებული მატერიალიზმი, ე. ი. მე უმეტეს ნაწილად დაყევბდ მღერის, აბსოლუტს, წმინდა იდეას etc...“. „ცა — ბუნება — სული. ცა ჩამოაყვალ: მატერიალიზმი... — მთელი სამყაროს (პროცესის) კანონზომიერი კავშირი“...

გენიალური ლენინური „კონსპექტი ჰეგელის წიგნისა „ლოგიკის მეცნიერება“ (იხ. ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38), რომელიც წარმოადგენს ჰეგელის დიალექტიკის მატერიალისტური თვალსაზრისით კითხვისა და გაგების ნიმუშს, დიდად დაეხმარება ჰეგელის მკითხველს „ენციკლოპედიის“ ზედმიწევნით შესწავლასა და გაგებაში, რაც ესოდენ საჭიროა კაცობრიობის თეორიული აზრის უმაღლესი მწვერვალის — დიალექტიკური მატერიალიზმის დაუფლებისათვის.

გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელის (1770 — 1831) „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ შედგება სამი ნაწილისაგან: 1. ლოგიკის მეცნიერება (რომელიც ამჟამად ქართულად ქვეყნდება), 2. ბუნების ფილოსოფია და 3. გონის ფილოსოფია. „ენციკლოპედია“ ჰეგელის სიცოცხლეში სამჯერ გამოქვეყნდა: 1817, 1827 და 1830 წლებში. ჰეგელის გარდაცვალების შემდეგ მეგობრების წრეში გამოსცა მისი თხზულებების სრული კრებული, მათ შორის „ენციკლოპედია“. ამ გამოცემაში ცალკე ტომად გამოვიდა „ენციკლოპედიის“ პირველი ტომი. იგი გამოსცა ლ. ფონ ჰენინგმა 1840 წელს. შემდეგი გამოცემებიდან ცნობილია როზენტანკის, აგრეთვე ბოლანდის, ლსონისა და სხვათა გამოცემები.

ჰეგელის „ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ენციკლოპედიის პირ-

ველი ნაწილის — ლოგიკის მეცნიერების“ ქართულ თარგმანს ს. ფუძელად დაედო შემდეგი გერმანული გამოცემები:

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Sechster Band. Berlin, 1840
Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil
Die Logik.

2. G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit dem Zusätzen... für den akademischen Gebrauch herausgegeben von G. J. P. J. Bolland. Leiden 19 6.

3. G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In zweiter Auflage neu herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1915. (Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik).

აღნიშნულ გამოცემათა ტექსტებს შორის არის მცირე განსხვავებები, რაც თარგმნის დროს შედეგობაში იქნა მიღებული. შეგერების დროს უპირატესობა ენიჭებოდა 1840 წლის გამოცემას.

ქართული თარგმანი შედარებულია აგრეთვე ჰეგელის 1930 წლის მეოთხე რუსულ გამოცემასთან: Гегель, Сочинения, т. I, Энциклопедия Философских наук, часть первая, Логика. Перевод Б. Столпнера.

მთარგმნელის შენიშვნა

ჰეგელის „ლოგიკა“ სათარგმნელად ურთულესი თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნის. ჰეგელის აბსტრაქტული აზრების, ცნებებისა და დებულებების ქართულ ენაზე გადმოცემა, მათთვის ქართულ სიტყვიერი სამოსელის, ზუსტი ეკვივალენტის, ადეკვატური ფორმის მოძებნა ფრიად ძნელ ამოცანას წარმოადგენს. ჰეგელის ენისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური გამოთქმის წესი, გრძელი პერიოდები, როული სინტაქსური კონსტრუქციები, თავისებური ტერმინოლოგია, ჩვეულებრივი გერმანული სიტყვის ფილოსოფიური გააზრება (რომლის მეორე ენაზე გადატანა ხშირად შეუძლებელია, მაგ. „Die Erinnerung, Er-innerung“ — მოგონება, „sich er-innern“ — თავის თავში, თავის თავის შიგნით შესვლა, გახსენება ანდა „zu Grunde gehen“ — საფუძველში ჩასვლა, დაღუპვა, „aufheben“ — მოხსნა. გაუქმება, შენახვა, და სხვა მრავალი) თარგმნის დროს დიდ სიძნელეებს ჰქმნის. თუმცა მთარგმნელი ცდილობდა ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გავრცელებული ტერმინოლოგია ენმარა. ზოგჯერ მაინც იძულებული იყო გერმანული ტერმინის ზუსტი ეკვივალენტის შერჩევის მიზნით შემოეტანა ახალი ტერმინი ან უკვე ცნობილი სიტყვა გამოეყენებინა ჰეგელის ამა თუ იმ ფილოსოფიური ცნების გამოსახატავად.

ასე მაგალითად, ტერმინების „der Geist“ და „die Seele“-ს განსახვევებლად პირველის შესატყვისად ვიხმარეთ „გონი“, რომელიც უკვე მესამე ათეული წელიწადია თანდათან დამკვიდრდა ამ მნიშვნელობით ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, უმთავრესად თარგმანებში. და განმარტებით ლექსიკონშიც აისახა (იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 2, „გონი“, მე-2 მნიშვნ.), მეორის გადმოსაცემად კი — „სული“.

ერთ-ერთი ძირითადი ფილოსოფიური ტერმინის „Sein“-ის გამოსახატავად ავიღეთ სიტყვა „არსი“. ტერმინი „არსი“ ხშირად გვხვდება ძველსა და ახალ ქართულ ფილოსოფიურ, აგრეთვე მხატვრულ ლიტერატურაში. ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხშიარებოდა აგრეთვე ამ სიტყვის ტოლფარდი ტერმინი „მყოფი“ (პეტრიწი და სხ.). მაგრამ ეს ფორმა (მიმდებარის) თანამედროვე

ქართულში ფილოსოფიურ ტერმინად აღარ იხმარება. ეტრე-მყოფს ხმარობს ბერძნული *παρεσθαι*-ის შესატყვისად, ხოლო *εσθαι*-ის იგი თარგმნის ხან „არსად“ (იხ. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. I, 85₂), ხან „მყოფად“: *εσθαι*, *παρεσθαι* — „მყოფი“, „არსი“ (76₂, 85₁₁), 77 *εσθαι* — „არ არსი“, „არ მყოფი“ (6₂, 85₁₂); „არსებას“ იგი *εσθαι*-ს გამოსახატვად ხმარობს (81₂, 10₁₂ და სხ.). აქედანვე აწარმოებს „არსების“, „არსებობის“.

სულხან-საბა ორბელიანისთვისაც „არსი“ და „მყოფი“ ტოლში შენელოვანია. იგი ამბობს: „არსი მყოფი (1 კათილორი)“, „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა“. ხოლო ეს „არსი“ ანუ „მყოფი“, — საბას მიხედვით, — „განიყოფების არსებისა მიმართ და შემოხვევითისა. არსება უფვე არს საქმე თავით თვისით მყოფი და არ მოქმედ სხვისა შემტყეობისა მიმართ“ და სხ. (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა). როგორც აღვნიშნეთ, „მყოფი“ თანამედროვე ქართულში ფილოსოფიურ ტერმინად აღარ იხმარება და მის ნაცვლად გვაქვს ძველთაგანვე მომდინარე მისი ტოლფარდი სიტყვა „არსი“.

გარდა ამისა, სიტყვა „არსი“ ტერმინ „*Sein*“-ის გამოსახატვად იმიტომაც იხმარეთ, რომ როგორც გერმანულში, ისე ქართულში ერთი ფუძიდან იწარმოება შემდეგი ტერმინები:

Das Sein — არსი, *das Seiende* — არსებული, *das Nichtsein* — არარსი, *das Nichtseiende* — არარსებული, *das Dasein* — მუნარსი (მუნყოფი), *das Wesen* — არსება, *die Wesenheit* — არსობა, არსებობა, *wesenhaft*, *wesentliche* — არსებოვანი, არსებითი, *das Einssein* — ერთარსი, *das Ansichsein* — თავისთავად არსი, *das Fürsichsein* — თავისთვის არსი და სხვა.

რაც შეეხება ტერმინ „*Dasein*“-ს, რომელიც აქ თარგმნილია როგორც „მუნარსი“ („მუნყოფი“ ან „მუნყოფობა“), ეტიმოლოგიურად ნიშნავს „*Sein an einem gewissen Orte* — არსი (მყოფი) განსაზღვრულ ადგილს (იქ, მუნ-მყოფი — *Da-sein*)“. სიტყვა *Dasein* გერმანულ ფილოსოფიურ ენაში ჭრ. ვოლფის შემდეგ იხმარებოდა *existentia*-ს — „არსებობის“ გამოსახატვად. სიტყვა *Existenz*-ი გერმანულად თარგმნიან: *das Dasein*, *Vorhandensein*, *wirklich Vorhanden*, *Bestehen*, *Unterhalt*, *Wirklichkeit*. მაგრამ ჰეგელის სლოკი კაში „*Dasein*“ და „*Existenz*“ სხვადასხვა მნიშვნელობითა და სხვადასხვა სფეროში იხმარება. მისთვის *Dasein* (მუნარსი, მუნყოფი) არ არის დაკავშირებული სივრცის წარმოდგენასთან და არის პირველი განსაზღვრული არსი (*Dasein ist bestimmtes Sein*). პირველი

კონკრეტული არსი, არსისა და არარას მარტივი ერთარსი. არსებობა — *Existenz* კი არსების სფეროშია და წარმოადგენს რეფლექსიის უშუალო ერთიანობას თავის თავსა და სხვაში, ე. ი. გარკვეული აზრით ის ნიშნავს განხორციელებას. სიტყვა „მუნ-არსი“, „მუნ-მყოფი“ ზუსტად გამოხატავს გერმანულ *Da-sein*-ს. მართალია, იგი დღემდე ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არ გვხვდება როგორც ტერმინი, მაგრამ ძველ ქართულში, ნაწილობრივ ახალშიც, ხშირად იხმარება ზმნისარით „მუნ“ და ზმნა „არს“ სახით („მუნ არს“) როგორც ფილოსოფიურ, ისე მხატვრულ ნაწარმოებებში (მთაწმინდელბთან, რუსთაველთან, სულხან-საბა ორბელიანთან. ილია ჭავჭავაძესთან და სხ.) და ლექსიკონებშიც აისახა (იხ. დავით ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსიკონი“. სადაც ლექსიკურ ერთეულად აღნიშნულია სიტყვა „მუნ-მყოფი“ და თარგმნილია როგორც *присутствующий*, *présent*, *assistant*“).

ამ მცირე შენიშვნაში შეუძლებელია ყველა ტერმინის აღწერა და განხილვა. მკითხველი მათ ტექსტში ნახავს სათანადო გერმანული ეკვივალენტებით (ფრჩხილებში).

მრავალ ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვები ჰეგელისა, კვლავ რატუნ ფრჩხილებში მოქცეული ჩანარები — მთარგმნელისა.

საბანოთა სპიხიბელი

(ცოფრებით ფრჩხილების წინ აღინიშნება გვერდები, ფრჩხილებში — პარაგრაფები — მითითებულია მხოლოდ უმნიშვნელოაწესი ადგილები).

- აბსოლუტური — 195—197 (85); ა. როგორც არსი — 197 (86); ა. როგორც არაია — 201 — 203 (87); ა. როგორც წმინდა რაოდენობა — 227 — 228 (99); ა. როგორც არსება — 253 (112); ა. როგორც ობიექტი — 392 — 394 (194); ა. როგორც თავის თავთან იგივე — 261, 262 (115).
- აბსოლუტური იდეა — 435 — 441 (236—237, 243 — 244).
- აბსოლუტური იდეის ფორმა და შინა-არსი — 435 — 447 (237).
- აბსოლუტური იდეა და ბუნება — 440 — 441 (244).
- აბსოლუტური იდეა და სპინოზას სუბსტანცია — 329 (151).
- აბსოლუტური იდეაში — 132 — 133 (45, დანართი).
- აბსოლუტური მექანიზმი — 398 (197).
- აბსტრაქტული თუ კონკრეტული — 351 — 352 (164).
- აბსტრაქტული მსჯელობა — 357 — 358 (169).
- აბსტრაქცია წმინდა — 201 (87).
- „აზრი არის საგანთა შინაგანი არსება“ — არ ნიშნავს იმას, რომ ბუნების საგნებს აქვთ ცნობიერება — 85 — 88 (24, დანართი 1).
- აზრი და გრძნობა — 43 (2).
- აზრის სასრულო განსაზღვრებები — 97 — 98 (25).
- აზროვნება — 74 — 80 (20).
- აზროვნება და წარმოდგენა — 78 — 80 (20, დანართი).
- აზროვნების გულბრევილი წესი — 96 (26).
- ათეიზმი — 173 (71); 145 (50).
- აკოსმიზმი — 145 (50); 330 (151).
- ანალიზი — 116 — 119 (38, დანართი); 326 (227, დანართი).
- ანალიზური მეთოდი — 326 (227).
- ანალიზი — 384 — 385 (190).
- ანალიზის დასკვნა — 384 (190).
- ანტირეალიზი — 137 — 141 (48); ა. ზომისა — 247 — 249 (108, დანართი).
- აპოლიტური მსჯელობა — 371 (179).
- აპირიორული და აპოსტერიორული ფორმები ცოდნისა — 56 — 59 (121).
- არარა — 201 — 203 (87).
- არსებითი ურთიერთდაპირიორებულება — 296 (135).
- არსებობა — 279 — 281 (123).
- არსი — 197 — 201 (86).
- არსი სხვისთვის — 212 (91).
- არსი და არარა, მათი იგივეობა — 202 — 209 (88); მათი განსხვავება — 203 — 203 (87).
- არსი როგორც აბსოლუტის პრედიკატი — 197 — 201 (86).
- არსი თავისთავად — 213 (92).
- არისტოტელეს და პლატონის ფილოსოფია — 312 (142, დანართი).
- ასერტორული მსჯელობა — 370 (178).
- აბსოლუტური ფილოსოფია — 224 — 225 (98, შენიშვნა).

- აქტიურობა — 328 — 329 (151).
- აქტიურობა — 328 (150); 331 (152).
- აქტიურობა — 320 — 328 (147 — 149); გამოყვანილად ანუ დადგენილი აქტიურობა — 337 — 339 (157 — 158); აქტიურობა და თავისუფლება — 338 — 339 (158).
- აქტიურობის დასკვნა — 385 — 392 (191 — 192).
- ბოროტება ზედიზედ — 110 — 111 (35).
- ბუნება — 440 — 441 (244).
- ბუნებრივი თეოლოგია — 111 — 115 (36).
- ბაზრება — 80 — 83 (21 — 22).
- ბადასკედა თვისბრივი განსაზღვრულობის რაოდენობაში — 224 (98); 226 — 227 (98).
- ბადასკედა რაოდენობისა ზოგადი (რაოდენობისა თვისბრიობაში) — 183 — 184 (106).
- გამორიცხული მესამის კანონი — 268 (119); 271 — 272 (119, დანართი 2).
- განზიდულობა და მიზიდულობა — 224 (98).
- განსხვავება — 261 — 272 (116 — 120); 418 — 421 (216 — 220).
- განსაზღვრებულობა — 348 (163).
- განსაზღვრულობა — 211 — 212 (90).
- განაქცა, მისი დადებითი მნიშვნელობა და შესუღულობა — 180 — 184 (80).
- განაქცითი დასკვნა — 373 (182).
- განაქცა და გონება კანტის ფილოსოფიაში — 132 — 133 (45).
- გარეგანი და შინაგანი — 303 — 309 (137 — 140).
- გარეგანი და შინაგანი მიზანშეწონილება — 403 — 404 (204); 405 — 406 (205, დანართი).
- გაყოფა — 428 — 429 (230).
- გაყოფითი (დისინტეგრირ) მსჯელობა — 368 (177).
- გაღიზიანება — 419 — 420 (218).
- გაშუულება — 197 (86).
29. ჰეგელი.
- გეარეობის პროცესი — 421 (221).
- გონება კანტის გაგებით — 148 — 149 (52).
- გონიერების სინამდვილე — 49 (6).
- გეომეტრიული მეთოდი სპინოზასთან — 330 — 331 (151).
- გეომეტრია, სინთეზური მეთოდი მასში — 430 — 431 (231).
- გონების ცხიერება — 408 — 409 (209).
- მაღლებითი და უარყოფითი — 204 — 207 (119).
- დადგენილობა — 332 (153).
- დადებითი მსჯელობა — 278 — 279 (172).
- დასაბუთება — 429 (231).
- დასაბუთება ლმერის აქსიომების რაციონალური თეოლოგიაში და გონების დასაბუთება — 111 — 112 (36).
- დასკვნა — 371 — 387 (181 — 193).
- დასკვნა, როგორც გონიერების ფორმა — 374 — 375 (182).
- დასკვნის ფიგურები — 375 — 382 (183 — 189).
- დამოკიდებულება მაღალი თეატრალისა დაბალიდან — 199 — 200 (86).
- დიალექტიკა — 184 — 190 (81); 56 (11, შენიშვნა).
- დიალექტიკა და სოფისტისტიკა — 185 — 186 (81).
- დიალექტიკა და სოკრატეს ირონია — 186 (81).
- დიალექტიკა კანტთან — 187 (81).
- დიალექტიკა პლატონთან — 187 (81).
- დიფერენციალური მექანიზმი — 397 (196).
- ემპირიზმი — 115—121 (37 — 39); ემპირიზმი და მეტაფიზიკა — 116 (38) 118 — 120 (38, დანართი).
- ემპირიული მეცნიერებანი — 51 (7, დანართი).
- ენციკლოპედია, ფილოსოფიური და ზედიზედ — 61 — 63 (16).
- ერთეული — 348 (163).
- ერთეული მსჯელობა — 365 — 366 (175).
- ერთეულობა — 348 (163); 352 (165).

ერთი და მრავალ — 222 — 225 (97 — 98).

ზომა — 246 — 252 (107 — 111).
ზომა როგორც თვისობრიობის და რაოდენობის ერთიანობა — 246 — 247 (107, დანართი).

მავის თავში-არსი — 287 — 289 (129).
თავისთვის-არსი — 220 — 227 (96 — 98).

თავისუფლება და აუცილებლობა — 338 — 339 (158); თავისუფლება და აუცილებლობა ძველ მეტაფიზიკაში — 110 (35).

თანდაყოლილი იდეები — 168 (67).
თეისება — 283 (125).
თეისობრივი მსჯელობა — 361 — 364 (172 — 173).

თეისობრივი დასკვნა — 375 — 382 (183 — 189).

თეისობრიობა — 211 (90).
თეოფანასაზღერა აზროვნებისა კანტისა და ფიქტის ფილოსოფიაში — 158 (60, დანართ 2).

თეორემა — 429 (231).

მეგობრობა — 259 — 262 (115).
იგივეობი მსჯელობა — 363 (173).
იდეა — 411 — 441 (213 — 244).
იდეა არის ჰეგელიანობა — 411 — 412 (213).

იდეა არის პროცესი — 417 — 418 (215).

იდეალიზმი — 218 — 220 (95).
იდეალური — 220 (95).

იდეალობა — 220 (95).

იდეეობის კანონი — 260 — 262 (115).

ინტელექტი — 382 — 385 (190).

ინტელექტის დასკვნა — 383 (190).

ინტენსიური და ექსტენსიური სიდიდე — 236 (103).

იპოტეზა-სიდიდე — 431 (231).

ბანტის ფილოსოფია და მეტაფიზიკური-ბული ეპიპრობი — 156 (60).

კანტის ფილოსოფიის მთავარი ნიშანი — 124 (41).

კატეგორიები კანტთან — 126 — 131 (42 — 43); 134 — 135 (46).

კატეგორიული მსჯელობა — 368 — 369 (177).

კოპულა „არის“ — 354 (166).

კონსტრუქცია — 429 — 431 (231).

კონტრადიქტორული ცნებები — 268 (119).

კოსმოლოგია როგორც ძველი მეტაფიზიკის ნაწილი — 110 — 111 (35).

კრიტიკული ფილოსოფიის მთავარი თვალსაზრისი — 54 — 55 (104).

კრიტიკული ფილოსოფია და ეპიპრობი — 121 — 122 (40).

ლიბინიკის ფილოსოფია — 392 (194).

ლიბინიკის მონადა — 392 (194).

ლოგიკა, დიალექტიკური და ჩვეულებრივი — 346 — 347 (162).

ლოგიკის სიმწლე და სარგებლობა — 69 — 70 (19).

ლოგიკის განმარტება — 69 (19).

ლოგიკა — არსის წმინდა განსაზღვრება. — 88 — 92 (24).

ლოგიკა ემთხვევა მეტაფიზიკას — 85 (21).

ლოგიკური იდეა — 435 (236).

მათემატიკა, მისი მნიშვნელობა — 230 — 231 (99, დანართი).

მათემატიკა და კონსტრუქცია — 429 (231).

მათემატიკური დასკვნა — 281 (188).

მატიკალიზმი — 120 (38, დანართი); 230 (99, დანართი).

მატიკალიზმი — 284 — 285 (126).

მატიკალიზმი — 120 (38, დანართი); 285 — 288 (127 — 129).

მატიკალიზმი და ფორმა — 287 (129).

მეტაფიზიკა, როგორც ციკლური არსების პროცესი — 420 (218).

მე — 77 — 78 (20); 87 — 88 (24); „მე“, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც ციკლური არსების პროცესი — 420 (218).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა, როგორც თავისთვის-არსის უმეტესი მაგალითი — 221 (96).

მეტაფიზიკა — 394 — 399 (195 — 200);
მეტაფიზიკის სულიერ საშუალოში — 394 — 397 (195).

მეტაფიზიკური მსჯელობა — 396 (195); 59 — 60 (13).

მთელი და ნაწილები — 296 — 303 (135 — 136).

მიზანი — 402 — 405 (204).

მიზეზი და მოქმედება — 331 — 335 (153 — 154).

მითი ცოდნით დაკავშირებული — 93 — 97 (24).

მისტიკა და სპეკულატიური აზროვნება — 192 — 193 (82).

მოკლეობა — 289 — 292 (131).

მოქმედება — 331 — 335 (153 — 154).

მოქმედება, როგორც აუცილებლობის მომენტი — 326 (148).

მოძრაობა, ძენილი მოძრაობის შესახებ — 210 (89).

მოხსნა, მისი ორმაგი მნიშვნელობა — 222 (96).

მსჯელობა — 353 — 371 (166 — 180);

ამსტრატული მსჯელობა — 357 — 358 (169);

მსჯელობა სუბიექტური ოპერაცია არ არის — 356 — 357 (167);

აუცილებლობის მსჯელობა — 367 — 369 (177); ცნების მსჯელობა — 361 — 363 (172); 370 — 371 (178 — 180).

მსჯელობის პრედიკატი — 357 — 358 (169 — 170).

მსჯელობის სუბიექტი — 357 — 358 (169 — 170).

მუხარის — 209 — 211 (89).

მუხარის დასკვნა — 375 — 382 (183 — 189).

ნებელობა — 432 — 434 (233 — 235).

ნების თავისუფლება და შემთხვევითობა — 317 (145).

ნიშანი — 427 — 428 (229).

ნივთი — 281 (124); 282 — 289 (125 — 130).

ნივთი თავისთავად — 131 (44); 281 — 282 (124).

ნობილური — 387 — 389 (193); 392 — 394 (194).

„ნობილური“ საშუალო მნიშვნელობა ამ სიტყვისა — 125 — 126 (41, და დანართ 2).

ნობილური კანტის სიტყვებში — 122 — 126 (41).

ოღონა — 233 — 236 (101 — 102 — 103).

ონტოლოგიური დასაბუთება ღმერთის არსებობისა ანსელმთან, დეკარტთან, სპინოზასთან და უშუალო ცოდნის პრინციპის წარმომადგენლებთან — 387 — 391 (193); ამ დასაბუთების კრიტიკა კანტის მიერ — 146 — 148 (51); მართებული და უმართებული ონტოლოგიური დასაბუთებაში — 388 — 391 (193).

პოთაგორის ფილოსოფია — 241 — 243 (104, დანართ 3).

პრაგმატიკული ისტორიოგრაფია და დიდი ისტორიული მოვლენები — 308 — 309 (140).

პრობლემატიკური მსჯელობა — 371 (179).

პროცესი ციკლური არსებისა — 419 — 422 (217 — 221).

პოლარობა — 269 (119).

პოლინიამა როგორც უარყოფა — 288 (130).

რაიმე — 212 (91).

რაიმე და სხვა — 217 (93); 218 (95).

რაოდენობრივი დასკვნა — 381 (188).

რაოდენობა — 227 — 236 (99 — 102);

წმინდა რ. — 227 — 233 (99 — 100).

რაციონალური ფსიქოლოგია — 108 — 109 (34).

რეალობა — 212 — 213 (91); რეალობა და იდეალობა — 221 (96).

რეალური მსჯელობა — 364 — 367 (174 — 176).

რიცხვი — 234 — 236 (102); 239 (104, დანართი).

საგანთა კეშმარიტი ბუნების შემცენება — 82 — 84 (22 — 23).

საგანი როგორც აუცილებლობის მომენტით — 326 — 327 (148).

სახლური — 213 — 215 (92); სახლური ჩაოღნებისა — 236 (103).

სასრული და უსასრულო — 100 — 101 (28).

სასრული და უსასრულო აზრებებ — 100 — 101 (28).

სასრული მიზანშეწონილება — 404 — 405 (204).

სასრულობა მიზნისა — 411 (212).

სახელმწიფო, როგორც სამი დასკვნის სისტემა — 398, (198, შენიშვნა).

საფუძვლის კანონი — 273 (121).

საფუძველი — 273 — 279 (121 — 122).

საყოველთაო და ზოგადი — 348 — 350 (163, დანართი 1).

საყოველთაო არის არსებითი, კეშმარიტი — 80 — 81 (21).

სილიდ — 227 — 228 (99); 236 (103).

სიკეთ — 432 — 434 (233 — 235).

სიკეთ და პირობებები ძველ მეტაფიზიკაში — 311 (142, დანართი).

სინამდვილე — 310 — 335 (142 — 154).

სინთეზური მეთოდი — 427 (288); სინთეზური მეთოდი არ ეარება ფილოსოფიაში — 427 (228); 429 — 431 (231).

სინთეზური და ანალიზური მეთოდი, მათ შორის განსხვავებების სახით — 429 — 430 (231).

სინამდვილე და იდეა — 109 — 111 (35).

სისურვე — 361 — 362 (172).

სისტემა — 60 — 61 (14).

სიტყვით — 418 — 422 (216 — 222).

სიტყვით განხილვის თვალსაზრისით — 418 — 419 (216).

სიკეთილი — 422 (221).

სიკეთილი, ანტიკური და უახლესი — 189 (81, დანართი 2); სიკეთილი, როგორც

როგორც შესაძლო ზედმეტი — 180 (78).

პიუმის სტეტიკიზმი — 122 (40).

საკუთრება აზრებებ — 190 — 191 (82).

საკუთრება მეთოდი — 437 (238).

სუბსტანციური დამოკიდებულება — 328 — 331 (150 — 152).

სუბსტანცია როგორც სპინოზის პრინციპი — 329 — 331 (152).

სუბიექტური მიზანი — 407 (207).

სუბიექტური იდეალიზმი — 134 (46).

სული ძველ მეტაფიზიკაში — 108 — 109 (34, დანართი).

სული და სხეული — 418 — 419 (216).

სხვაობა — 212 (91).

სხვაობა — 263 (117).

სხვაობის კანონი ლაბინიკიან — 264 (117).

ბელულოგია — 402 — 411 (204 — 212).

ბელულოგიური დამოკიდებულება — 405 — 407 (205 — 206).

ბოლობა და უბოლობა — 266 (118).

ბოლოობა — 273 (121); 388 (193).

ზარფოვა, როგორც მომენტი — 212 — 213 (91).

ზარფოვა-უსასრულო მსგელობა — 363 — 364 (173, დანართი).

ზარფოვა მსგელობა — 361 (172).

ზოგადობა — 249 — (109).

ზოგადობის მსგელობა — 334 — 338 (154 — 157).

უსასრულობა — 216 — 218 (94 — 96).

უსასრულობა და სასრულობა ძალის — 300 (136, დანართი 1).

უსასრულო და სასრული, მათი დაპირისპირების უმართებლობა — 218 — 220, (95).

უსასრულო მსგელობა — 363 — 364 (173).

უსასრულო პროგრესი — რაოდენობრივი — 240 — 241 (104, დანართი 2);

— თვისობრივი — 216 — 218 (94).

უსასრულო რეფლექსია — 216 — 218 (94).

უწყვეტი და წყვეტადი სიდიდენი — 231 (100).

უშუალო ცოდნა — 178 — 180 (77 — 78).

უშუალო დამოკიდებულება — 296 (135).

უშუალო დასკვნა — 373 — 375 (182).

უშუალო და გამართება — 57 — 59 (12, შენიშვნა).

ფილოსოფია და ემპირიული მეცნიერებანი — 52 — 54 (8 — 9); 56 — 59 (12).

ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფა — 64 (18).

ფილოსოფიის ისტორია — 59 — 60 (13); 198 — 201 (86).

ფორმა და შინაარსი — 293 — 295 (133).

ფორმალუბი — 58 (12).

ფორმალური მეცნიერება — 394 (195).

მშნალობა — 205 — 206 (88).

მომენტი — 399 — 402 (200 — 203).

მომენტი პროგრესი — 400 — 402 (201 — 203).

მოძრაობა — 282 — 283 (125).

ზმერთი, გონების მესამე საგანი — 145 — 148 (50 — 51).

ზმერთი და სამყარო — 111 (36, შენიშვნა).

ზმერთის არსებობის მეტაფიზიკური დაბადებები — 44 (2).

პოლობა — 366 (175).

პოლობის დასკვნა — 383 (190).

შემცენება — 422 — 432 (223 — 232).

შემთხვევითობა და შესაძლებლობა — 316 — 319 (144 — 145); შემთხვევითობა და ნების თავისუფლება — 337 (145).

შესაძლებლობა — 312 — 315 (143).

შესაძლებლობა და შემთხვევითობა — 316 — 326 (144 — 147).

შინაარსი და ფორმა — 293 — 296 (133).

ჩენა — 289 — 290 (131).

ჩენა სხვაში — 290 (131).

ცდა — 120 — 121 (39).

ცდა და ფილოსოფია — 48 (6); 56 (12).

ცნება — 342 — 440 (160 — 244); ცნება და სპინოზის სუბსტანცია — 341 (159).

ცნება კონკრეტული და არა აბსტრაქტული — 351 — 352 (164).

ცნების წარმოშობა, ამ წარმოშობის ახსნა განხილვის ლოგიკაში — 350, (163, დანართი 2).

ძალები — 299 — 304 (136 — 137).

ძველი მეტაფიზიკა — 100 — 103 (27 — 28); მისი საგანი — 104 (30); მისი ნაწილები — 107 — 115 (33 — 36).

წინააღმდეგობის კანონი — 264 — 265 (117).

წინსვლა — 438 — 439 (239 — 240).

შემმარტება — 88 — 92 (24, დანართი 2); 361 (172); 412 — 414 (213).

შემმარტება ფილოსოფიის საგანია და არა მხოლოდ მიზანი — 97 — 99 (25).

შემმარტება, შეძლება თუ არა მისი შემცენება — 70 — 71 (19, დანართი 1).

შემმარტები, როგორც კონკრეტული — 80 (14).

შემმარტები და სწორი — 361 — 362 (172); 412 — 414 (213).

ხარისხი — 236 — 245 (103 — 106).

ჰერარისი — 433 — 434 (234).

ჰიპოთეტური მსგელობა — 368 — 369 (177).

შინაარსი

ფილოსოფიურ მანერებათა ანალიზი

წინასიტყვაობა პირველი გამოცემისათვის	33
წინასიტყვაობა მეორე გამოცემისათვის	10
წინასიტყვაობა მესამე გამოცემისათვის	29
ჰეგელის მიმართ თვისი მსმენელებისადმი	36
შესავალი § 1—18	42

პირველი ნაწილი

ლოგიკის მანერება

წინასწარი ცნება — § 19—83	69
A. აზრის პირველი დამოკიდებულება ობიექტურობასთან § 26	99
B. აზრის მეორე დამოკიდებულება ობიექტურობასთან § 37	115
I. ემპირიზმი § 37	—
II. კრიტიკული ფილოსოფია § 40	121
C. აზრის მესამე დამოკიდებულება ობიექტურობასთან § 61	159
უშუალო ცოდნა § 61	—
ლოგიკის უფრო ზუსტი ცნება და დაყოფა § 79	180

ლოგიკის პირველი განყოფილება. მოძღვრება არის შე-

სახეზე § 84—111	195
A. თვისობრიობა § 86	197
a. არსი § 86	197
b. მუნარსი § 89	209
c. თვისთვის არსი § 96	220
B. რაოდენობა § 99	227
a. წმინდა რაოდენობა § 99	227
b. ოდენობა § 101	233
c. ხარისხი § 103	236
C. ზომა § 107	246

ლოგიკის მეორე განყოფილება. მოძღვრება არსების შე-

სახეზე § 112—159	253
A. არსება როგორც არსების საფუძველი § 115	259
a. წმინდა რეფლექსიური განსაზღვრება § 115	259
b. იგივეობა § 115	—

ბ) განსხვავება § 116	262
γ) საფუძველი § 121	273
b. არსებობა § 123	279
c. ნივთი § 125	282
B. მოელენა § 131	289
a. მოელენათა სამართი § 132	292
b. შინაარსი და ფორმა § 133	293
c. ურთიერთდამოკიდებულება § 135	296
C. სინამდვილე § 142	310
a. სუბსტანციულობის დამოკიდებულება § 150	328
b. მიზეზობრიობის დამოკიდებულება § 153	331
c. ურთიერთმომქმედება § 155	335

ლოგიკის მესამე განყოფილება. მოძღვრება ცნების შე-

სახეზე § 160—244	343
A. სუბიექტური ცნება § 163	348
a. ცნება როგორც ასეთი § 163	—
b. მსჯელობა § 166	353
a) თვისობრივი მსჯელობა § 172	361
ბ) რეფლექსიის მსჯელობა § 174	364
γ) აუცილებლობის მსჯელობა § 177	367
δ) ცნების მსჯელობა § 178	370
c. დასკვნა § 181	371
a) თვისობრივი დასკვნა § 183	375
ბ) რეფლექსიის დასკვნა § 190	382
γ) აუცილებლობის დასკვნა § 191	385
B. ობიექტი § 194	392
a. მემჩნიზმი § 195	394
b. ქიმიზმი § 200	399
c. ტაულოლოგია § 204	402
C. იდეა § 213	411
a. სიუცხლე § 216	418
b. შემცნება § 223	422
a) შემცნება § 226	424
ბ) ნებელობა § 233	432
c. აბსოლუტური იდეა § 236	435
ქართული გამოცემის რედაქციისათვის	442
მთარგმნელის შენიშვნა	445
სავანთი საძიებელი	448

ГЕГЕЛЬ

Энциклопедия философских наук

Часть первая

Логика

(На грузинском языке)

Государственное издательство

«Сაბჭოთა საქართველო»

Тбилиси

1962

რედაქტორი პროფ. ს. წიგნაშვილი

გამომც. რედაქტორი ვლ. სვანიძე

მხატვარი რ. რევაზიშვილი

ტექნიკური რ. ხუციშვილი

კორექტორები: ნ. გოჭასძე და ვ. კუპრაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 19/IV-62 წ.

ჭაღალის ზომა 60X90/16.

ნაბეჭდი თაბახი 28,5. სააღრ.-საგამომც.

თაბახი 24,36. სავეტორო თაბახი 23,27.

ტირაჟი 3000. შეკვ. № 41.

ფასი 2 მან.

საქ. სსრ კულტურის სამინისტროს

მთავარბოლიგრაფიკულმა სამსახურმა 1-ლი სტამბა.

თბილისი, ორჯონიკიძის ქ. № 50.

1-я типография Главполиграфиздата

Министерства культуры Грузинской ССР.

Тбилиси, ул. Орджоникидзе, 50.

